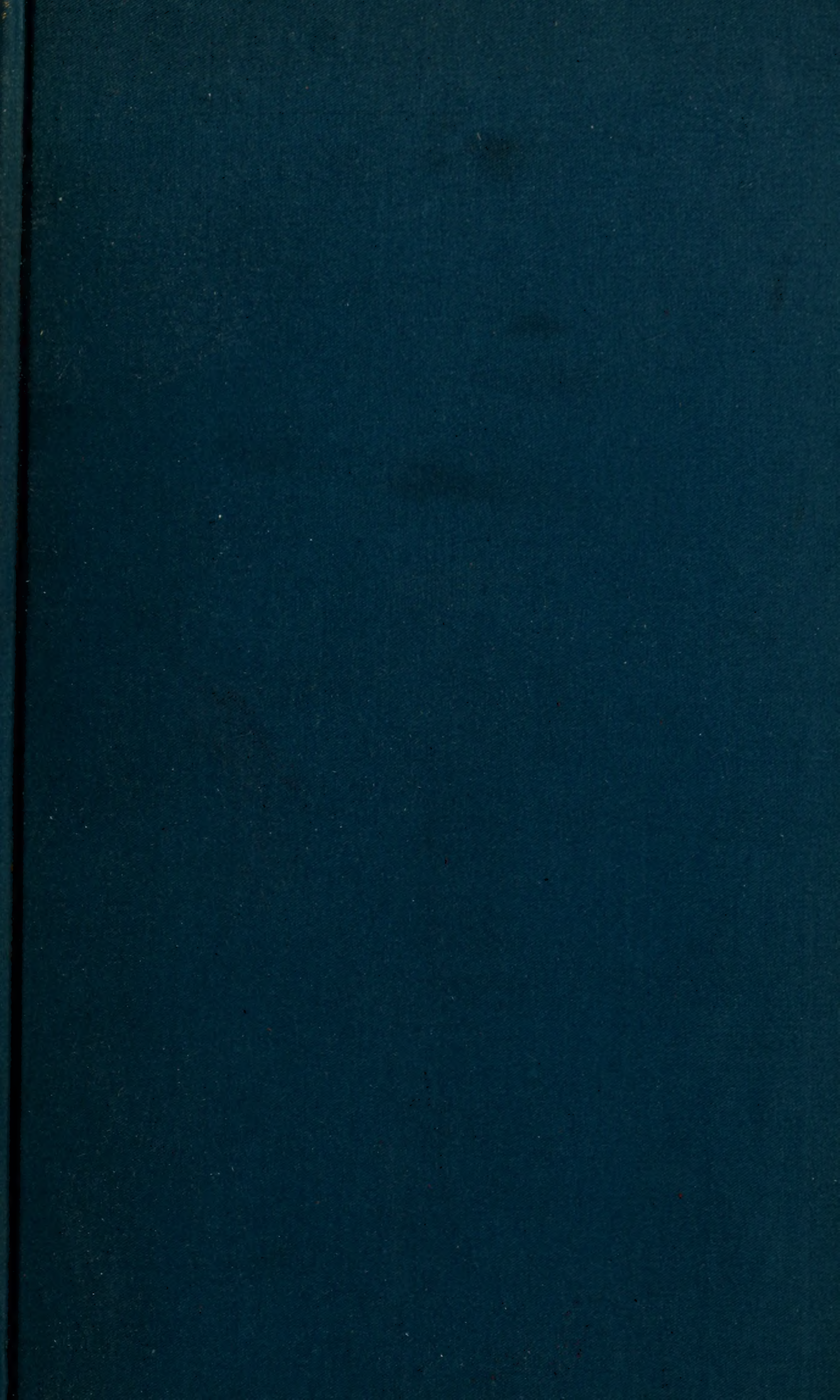
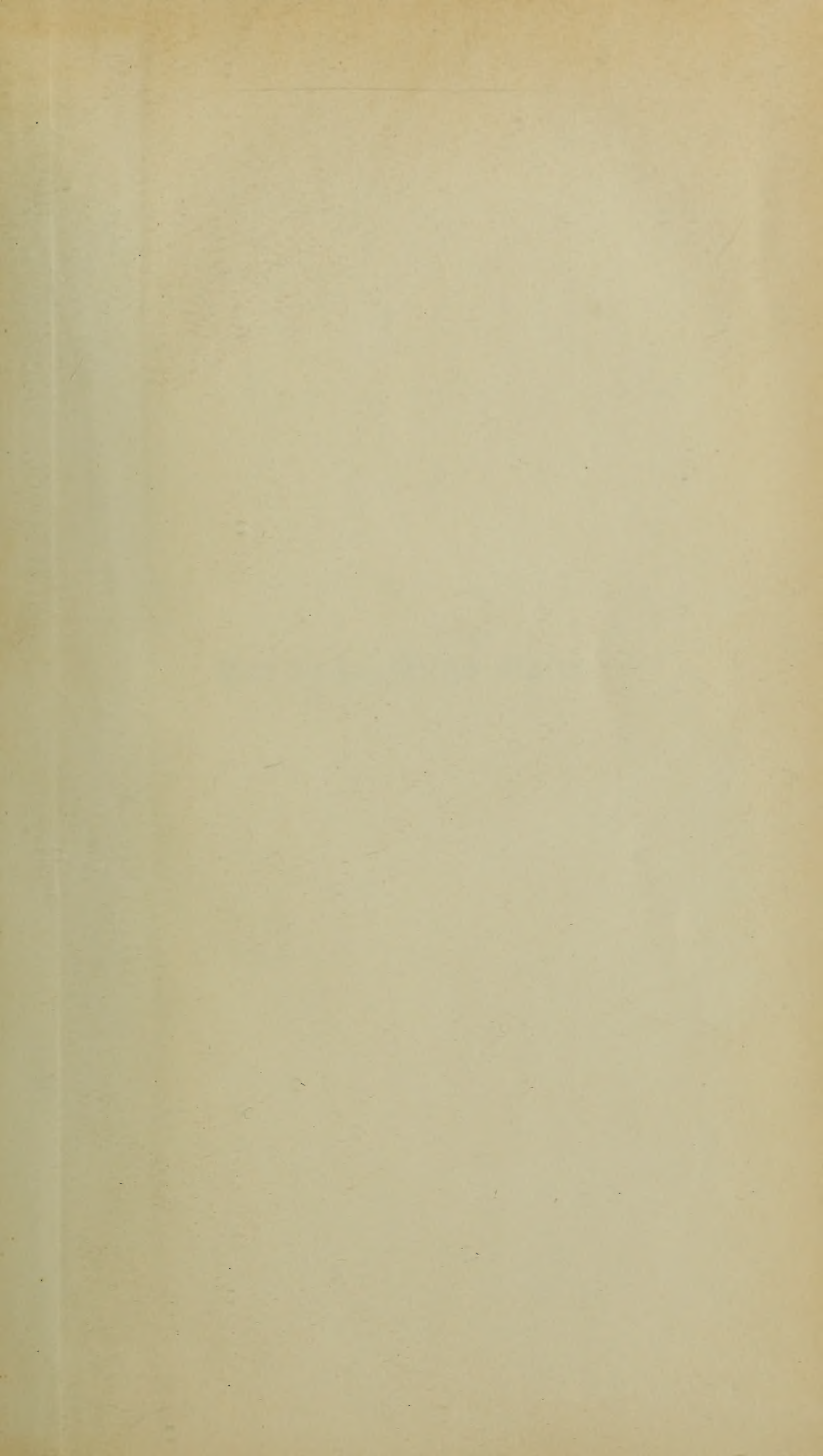
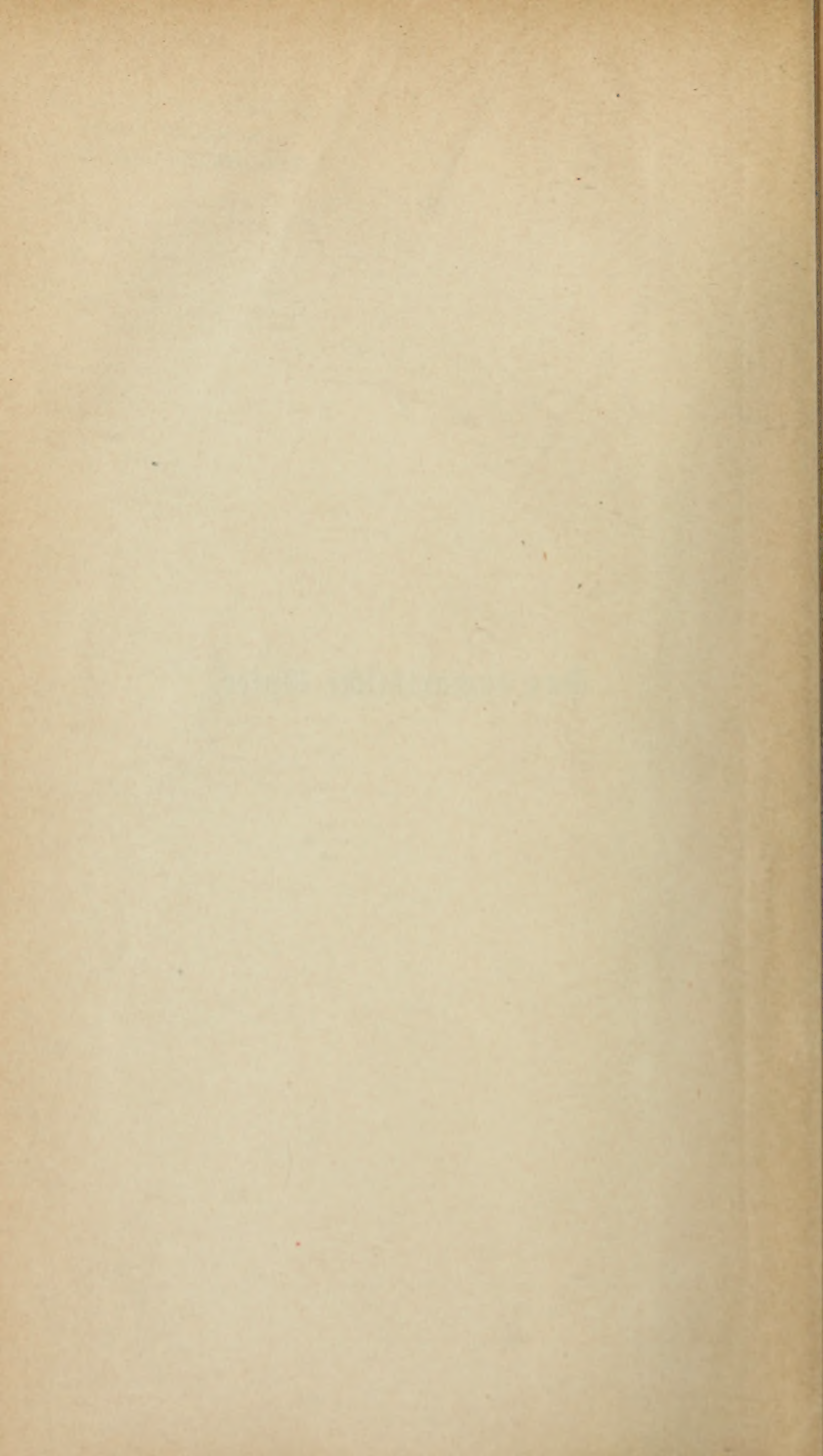






Das eucharistische Opfer.



Das eucharistische Opfer

nach

der Lehre der älteren Scholastik.

Eine dogmengeschichtliche Studie

von

Dr. Wilhelm Götzmann.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae, die 31. Decembris 1900.

Ex mandato

† **Fridericus J. Knecht,** ep. aux.

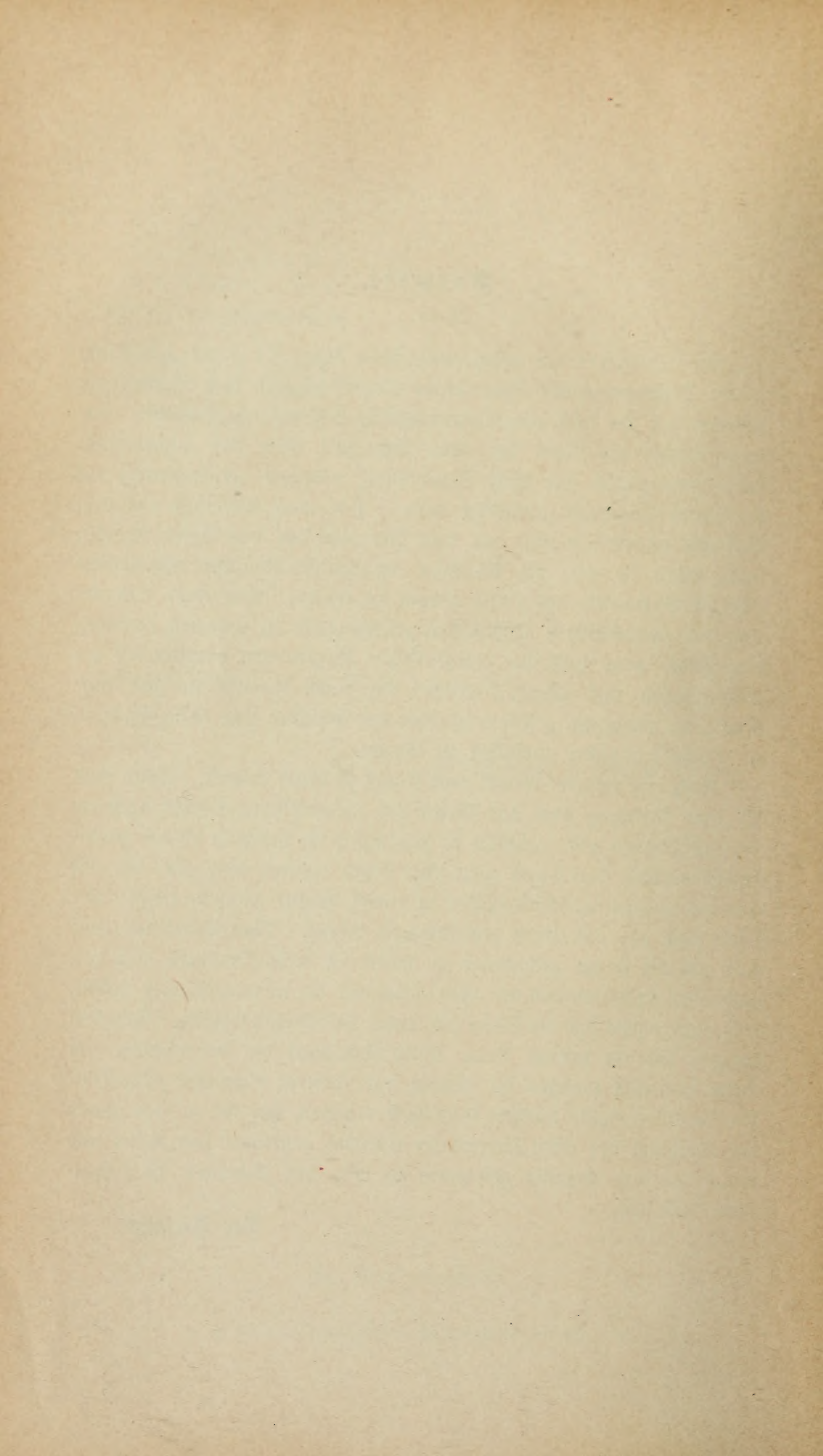
C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei Freiburg i. Br.

Vorwort.

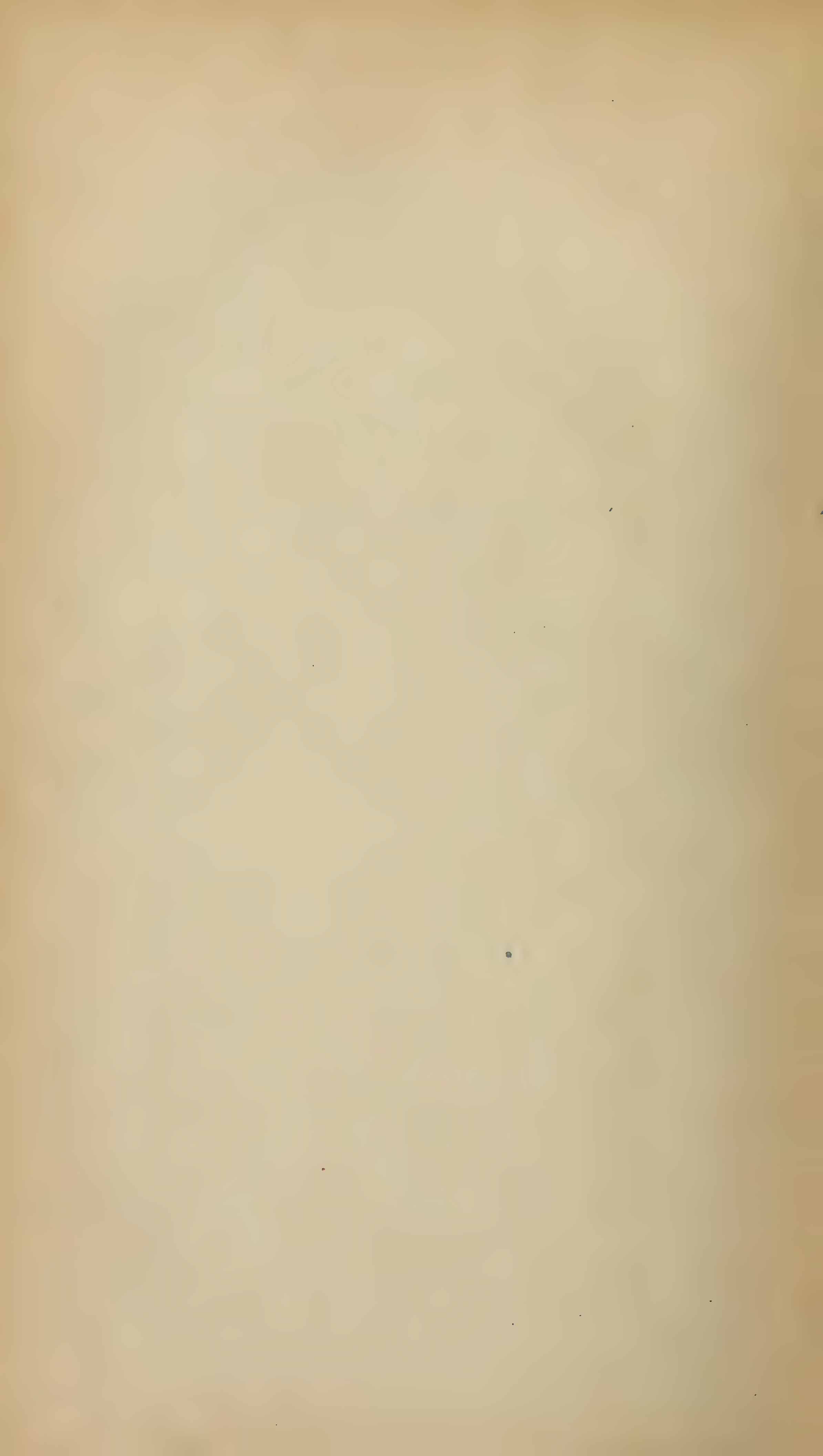
Die Opferlehre der nachtridentinischen Scholastik findet gewöhnlich in der Dogmengeschichte hinreichende Berücksichtigung und Darstellung. Schwane hat ihr noch eine monographische Schilderung gewidmet. Dagegen erfährt die Lehre der alten Scholastik über das eucharistische Opfer gemeiniglich nur kurze Behandlung, während die Eucharistie als Sakrament eingehend gewürdigt wird. Das mag allerdings aus dem Umstande zu erklären sein, daß man hier nicht aus dem Vollen schöpfen kann, wenn es gilt, die Ansichten der vortridentinischen Scholastiker über die Eucharistie als Opfer kennen zu lernen. Von einer Behandlung des eucharistischen Opfers ex professo ist bei manchen derselben keine Rede, man muß ihre gelegentlichen Äußerungen darüber erst zusammensuchen und zusammenstellen, um einen Einblick in ihre Auffassung zu gewinnen. Daher glaubte der Verfasser eine kleine Lücke in der Dogmengeschichte ausfüllen zu können.

Noch ein weiterer Grund war Anlaß zu dieser Schrift. Wenn man sich eine Meinung über das Wesen des eucharistischen Opfers nach der Scholastik bilden will, geschieht es gewöhnlich im Anschluß an die großen Nachtridentiner, von denen zwar jeder seinen eigenen Weg geht, der mit dem des andern schließlich wieder in einem Punkte zusammentrifft. Sie stehen doch alle auf einem gemeinsamen Boden. Man scheint sich lange nicht um die Frage gekümmert zu haben, ob diese Theologen auch den Faden der Tradition von der alten Scholastik her weitergesponnen haben, d. h. man dachte sich die Sache als etwas Selbstverständliches. Scheeben dagegen hat im dritten Band seiner Dogmatik die Behauptung von einem Gegensatz zwischen der älteren und späteren Scholastik aufgestellt. Der Verfasser wollte darüber Gewißheit erhalten, hat sich zu dem Zwecke das Studium der alten Scholastiker hierüber angelegen sein lassen und glaubt zu dem Resultat gekommen zu sein, daß Scheeben im wesentlichen recht hat.

Der Verfasser.



Inhaltsverzeichnis.



§ 1. Die Vorbilder des eucharistischen Opfers.

Die Scholastiker versäumten es nicht, auf die alttestamentlichen Vorbilder der Sakramente hinzuweisen. Man sah in jenen teilweise einen Beweis für die Wahrheit der letzteren. Auch konnte die Gegenüberstellung von Vorbild und Erfüllung dazu dienen, das Wesen der Erfüllung in deutlicherem Lichte zu schauen. Manches Dunkle, das daran haftete, konnte im Lichte der Verheißung aufgehellt werden. Alexander von Hales[1] verlangt speziell für die Eucharistie Vorbilder aus einem dreifachen Grunde: ratione dignitatis, weil dieses Sakrament bezw. Opfer unter den neutestamentlichen das hervorragendste ist, ratione difficultatis, weil es die höchsten Anforderungen an den Glauben stellt, es gezieme sich, daß man an der Hand des Vorbildes zum Glauben an die Erfüllung fortschreiten könne, ratione signationis, weil Christi Leiden, durch das den Gläubigen das Leben gespendet wird, in diesem Sakrament bezeichnet und enthalten ist. St. Bonaventura[2] nennt nur die zwei ersten Gründe, aber mit derselben Motivierung. Eine Scheidung von Typen, welche einerseits die Eucharistie nur als Sakrament, anderseits nur als Opfer vorbilden sollten, fand nicht statt. In jedem Vorbild fand man Züge, die auf den sakramentalen wie sakrifikalen Charakter der Eucharistie hinwiesen. Petrus Lombardus[3] nennt vier Vorbilder[4] der Eucharistie: das Opfer Melchisedechs, das Osterlamm, das Manna und das Blut, das aus der Seite Christi floß. Bonaventura rechtfertigt diese Zahl des Magisters wohl zur Verteidigung gegen Alexander, der eine Liste von acht Vorbildern der Eucharistie aufgestellt hat[5], indem er noch aufnahm das Wasser, das aus dem Felsen floß[6], die verschiedenen Opfer im Gesetze[7], den Honig, der Jonathan erquickte[8], und das Opfer des Ziegenbockes, das Manue auf dem Felsen darbrachte[9]. Die Suffizienz der Vierzahl be-

[1] Summa theologiae p. IV, q. 29, m. 1, a. 1.
[2] In IV Sent. dist. 8, p. 1, a. 1, q. 2.
[3] Sent. l. IV, dist. 8, n. 1.
[4] Bei den Scholastikern figura genannt.
[5] L. c. m. 2. [6] 4 Mos. 20, 8. [7] 3 Mos. 2 ff.
[8] 1 Kön. 14. [9] Richt. 13, 19 ff.

steht nämlich nach Bonaventura zunächst darin, daß aus jedem Gesetze Vorbilder entnommen seien: dem Naturgesetz gehöre das Opfer des Königs von Salem, dem Gesetze Mosis das Osterlamm und Manna, dem Gesetze der Gnade das Blut der Passion an[1]. Ferner lasse sich in diesem Sakramente unterscheiden: visibilis forma, und diese werde vorgebildet im Opfer Melchisedechs, eine res contenta, und diese werde im Osterlamm, eine res signata, diese werde im Manna, endlich eine virtus dans efficaciam, und diese werde im Blute vorgebildet, das aus der Seite Christi floß. Alle Oblationen und Opfer seien mit einbegriffen im Osterlamm, alle Speisen im Manna[2]. Doch spiegele sich auch in letzterem der Opfercharakter der Eucharistie wieder. Das Altarsakrament wird nämlich uns zur Speise gereicht und Gott zur Verehrung geopfert, deshalb wurde das Manna in der Bundeslade vor dem Herrn geborgen: datum fuit de coelo ad esum, et iterum coram Domino repositum[3].

Nach Alexander weist die Vergießung des Blutes bei der Schlachtung des Osterlammes mehr auf die Taufe hin, welche in Kraft der Passion von Sünden reinigt, während das Blut an sich, insofern es als Zeichen an den Thüren vor der Gewalt des Würgengels schützte, ihm als ein Sinnbild des eucharistischen Blutes galt[4]. Hugo von St-Victor hat denselben Gedanken: agnus paschalis cuius carnes a populo edebantur, et sanguine postes domorum signabantur, in figura sacramenti corporis Christi praecessit[5].

Es wäre zur Rechtfertigung einer Opfertheorie wichtig, aus den Scholastikern zu erfahren, in welcher Weise das Opfer Melchisedechs adaequate ein Vorbild des eucharistischen Opfers war, durch welche Handlung die Gaben der Natur geopfert wurden, ob durch einen Destruktionsakt oder einfache Oblation, ob sie eine heilige Weihe erhielten u.s.w. Die Scholastiker geben darüber keinen Aufschluß. Die Väter hatten sich deutlicher ausgedrückt. Nach Klemens z. B. wird der Erlöser als Friedenskönig gezeichnet in jenem König von Salem, welchen Moses Melchisedech nennt, der als Priester des höchsten Gottes den Wein und das Brot heiligte und die geheiligte Nahrung darreichte zum Vorbilde der Eucharistie[6]. Die Scholastiker erwähnen meistens die Darreichung zum Genusse an Abraham, so der Lombarde: huius etiam sacra-

[1] In IV Sent. dist. 8. p. 1. a. 1. q. 2 concl.

[2] Omnes oblationes et omnia sacrificia ad agnum paschalem, et omnes cibi ad manna reduci possunt.

[3] L. c. [4] L. c. q. 29, m. 2.

[5] De sacramentis l. 2, p. 8, c. 5. [6] Strom. IV, 25.

menti ritum Melchisedech ostendit, ubi panem et vinum Abrahae obtulit[1]. Das Gleiche thut Richard von Mediavilla: hoc sacramentum praefiguratum fuit per panem et vinum, quae obtulit Melchisedech Abrahae[2]. Wenn man in dem Vorbild keine andere Ähnlichkeit mit der Eucharistie sehen will als die Gleichheit der äußeren Gestalt, so hatte Hugo nicht unrecht, wenn er für offerre den Ausdruck proferre wählte: dem aus der Schlacht zurückkehrenden Abraham geht Melchisedech, Christus nämlich, der sich immer unseres Sieges freut und uns beglückwünscht, entgegen und reicht ihm Brot und Wein, das Sakrament des Leibes und Blutes ihm mitteilend, und segnet ihn[3]. Alexander von Hales sieht außer der äußeren Form noch die geistige Stärkung repräsentiert: in illa enim oblatione panis et vini repraesentata fuit forma exterior et refectio spiritualis[4]. Innocenz III. sieht in den beiden Gaben eine Hostie, also doch eine wirkliche Opfergabe: Sicut munus Abel, sicut sacrificium Abrahae, sicut hostiam Melchisedech vota nostra Dominus acceptabit[5]. Bonaventura hebt die sakrifikale Seite hervor: Melchisedech obtulit sacrificium in pane et in vino, et in iisdem speciebus modo offertur et celebratur sacramentum altaris[6]. Der Kartäuser Dionysius verbindet Opfer und Sakrament miteinander: Melchisedech obtulit Deo panem et vinum, sic Christus sub formis panis et vini corpus suum et sanguinem obtulit seu dedit discipulis convertendo panem in corpus et vinum in sanguinem[7].

Seit den Tagen des Tridentinums bis heute haben es sich die Dogmatiker fast noch mehr als die Exegeten angelegen sein lassen, den im dritten Buch Mosis geschilderten Opferritus des Alten Bundes zu untersuchen, um Sinn und Bedeutung der einzelnen Riten kennen zu lernen, über welche die Heilige Schrift keinen oder ungenügenden Aufschluß giebt, und um die leitenden Ideen aufzufinden, von denen der ganze Opferkult beherrscht ist. Der Hauptgrund war aber, in den typischen Opfern eine Rechtfertigung der Theorien zu finden, welche über das Wesen des eucharistischen Opfers aufgestellt wurden. Weil aber die meisten der seit dem Konzil von Trient entstandenen Theorien darin übereinkommen, daß das Wesen des eucharistischen Opfers in einem Destruktionsakt bestehe, so wurden auch die typischen Opfer unter diesem Gesichtspunkte gewertet. „Bei den blutigen Opfern kam es

---

[1] L. IV, dist. 8, n. 1.
[2] In IV Sent. dist. 8, a. 1, q. 2.
[3] Institutiones Monasticae sermo 67.
[4] L. c.
[5] De sacro altaris mysterio l. V, c. 3.
[6] In IV Sent. dist. 8, p. 1, a. 1, q. 3.
[7] In Ps. 109, 5.

hauptsächlich und vorzugsweise auf die Blutvergießung an, und daher muß jener Moment, in welchem die Blutvergießung vor dem Altare sich vollzieht, als der Mittelpunkt des ganzen Opfers bezeichnet werden." [1] Damit hat Stöckl die Grundanschauung der Vertreter genannter Theorien ausgedrückt. Die weiteren Opferhandlungen konnen dann nur noch, wie Thalhofer richtig bestimmt, ein Appendix zum Hauptakte der Schlachtung sein. Die Blutsprengung und Verbrennung war da nur noch die nähere liturgische Explizierung und Solemnisierung dessen, was in nuce schon bei der Blutvergießung geschehen war[2]. Die Scholastiker geben zwar vielerorts ausführliche Darstellungen der alttestamentlichen Opfer, so Hugo, Alexander, Thomas, aber es konnte ihnen noch nicht einfallen, die Grundzüge einer Meßopfertheorie daraus zu konstruieren, weil, wie noch gezeigt werden wird, die Eucharistie als Opfer bei ihnen eine nur kurze Behandlung erfuhr und der Versuch eines tieferen Eindringens in sein Wesen sich bei den Scholastikern vor dem Konzil von Trient noch nicht findet. Ebenso unterlassen sie es, den einzelnen Opferriten eine speziellere Bedeutung zu geben, und begnügen sich meist damit, dieselben unter dem Gesichtspunkt der Verehrung und Versöhnung Gottes aufzufassen. Der Umstand ferner, daß sie die Opfer vielfach im allegorischen Sinne deuten, macht es noch schwerer, eine Meßopfertheorie aus ihren Anschauungen über die alttestamentlichen Opfer ableiten zu wollen.

Größere Aufmerksamkeit widmen sie allerdings der Blutsprengung und Verbrennung als der Schlachtung der Opfertiere. Hugo von St-Victor gebraucht das Wort Immolation sowohl für den ganzen Vollzug des Opfers als auch für die Schlachtung im besondern und unterscheidet sie dann von dem Akte der Darbringung[3]. Des Wortes sacrificium bedient er sich gerne und fast ausschließlich zur Bezeichnung der Verbrennung der Opfergabe. Wollte man aus der etymologischen Bedeutung dieses Wortes einen Schluß ziehen, so wäre die Verbrennung nach Hugo mehr eine Heiligung, Verklärung der Opfergabe, was sich auch noch, wie gezeigt werden wird, anderweitig aus seinen Schriften erkennen läßt. Das Feuer ist ihm eher das Mittel

---

[1] Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte S. 248.

[2] Thalhofer, Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 59.

[3] Immolavit Moyses quasi summus sacerdos et sacrificavit super altare holocausti cotidie . . . Ita quod octavus quo Aaron coepit sacrificare, fuit primus dies secundi anni, et eo die egressus a Domino ignis combussit holocaustum Aaron. Moyses septem praecedentibus diebus igne terreno sacrificaverat. In Lev. c. 13.

der Heiligung der Gabe als deren Zerstörung, darum stammt es auch von oben.

Daneben hat er noch offerre ebenfalls zur Unterscheidung der eigentlichen Opferhandlung von der Immolation [1]; nicht vergißt er die Elevation sowohl der blutigen Gaben bei der Übergabe in das heiligende Feuer wie der Primitien, bevor sie in den Gebrauch des Priesters übergingen. Öfters deutet er die Opfer und Oblationen in mystisch-allegorischem Sinne. „Der Psalmist singt: anima mea in manibus meis semper. Das ist es, was der heilige Sänger sagte, er habe seine Seele in den Händen nicht oft, sondern immer, als eine heilige Oblation, würdig, sie Gott beständig zu opfern; in jeglicher Weise wollte er sie bewachen, um sie auf Christo, der unser Altar ist, Gott darzubringen. Durch sein Beispiel belehrt, müssen wir unsere Seelen in Händen halten und sie immer Gott weihen und opfern: sacrificare et offerre: sacrificium in Veteri Testamento dicebatur, quando de animalibus fiebat oblatio." [2] Der unmittelbare Anschluß der Oblation bei den Tieropfern an die Weihe der Seelen an Gott läßt schließen, worauf Hugo bei diesen Opfern den Hauptaccent gelegt haben will.

Alexander verlegt in die Blutsprengung die Hauptaktion beim Opfern: effusio sanguinis circa altare holocaustum fuit generale in Dei sacrificio, sed in victima pro peccato inferebatur in tabernaculum et aspergebatur contra velum sive Dominum, quo notatur redemptio a culpa et liniebantur cornua altaris thymiamatis quo notatur redemptio a poena [3]. Richtiger würde diese Blutsprengung Oblation genannt, weil sie die Hingabe des Opfers an Gott ausdrückt, denn Altar und Zelt sind Bilder der Gegenwart des Herrn, wie Hugo sagt: coram tabernaculo, coram altari intelligendum est, ubi per sacra praesentia Dei erat [4]. Durandus a Portiano gebraucht darum auch statt Blutsprengung den Ausdruck Oblation. Die Oblation des Blutes ist ihm ein Vorbild des eucharistischen Opfers: figurae eius fuerunt omnia sacrificia veteris legis, praecipue sacrificium oblationis, quod fuit solemnissimum, cum pontifex intrabat semel in anno cum sanguine in sancta sanctorum, quam figuram adducit Apostolus Hebr. 9 [5]. Er unterläßt es

[1] Decebat, ut illa quae in cultu Dei immolata erant, a pluribus etiam sacerdotibus offerrentur. L. c.

[2] Institutiones Monasticae sermo 37.

[3] P. IV, q. 29, m. 2. [4] In Lev. c. 13.

[5] In IV Sent. dist. 8, q. 1.

aber, genauer anzugeben, wie die Blutoblation ein Vorbild des eucharistischen Opfers sein soll, immerhin wird diesen Scholastikern, dem Typus entsprechend, der Gedanke einer mystischen Immolation ferne gelegen haben.

Der hl. Thomas hat die typischen Opfer eingehend geschildert, bringt sie einigemal in Beziehung zum Kreuzopfer, ohne des eucharistischen Opfers zu gedenken[1]. Die wichtigste Zeremonie beim Opfer scheint ihm die Verbrennung der Gaben zu sein, darum gilt ihm auch das Brandopfer als das vollkommenste der Opfer[2]. Die Verbrennung scheint ihm weniger das Mittel der Zerstörung als das Mittel der Läuterung, Reinigung und Verklärung zu sein, damit die von den Schlacken durch die Macht des heiligen Feuers gereinigte Opfergabe zu Gott emporsteigen könne: totum comburebatur, ut sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quae ipsius sunt. Dei dominio esse subiecta, et ei esse offerenda[3]. Zum „ganzen Menschen" gehört als edelster Teil der Geist, der nicht zerstört werden kann. Wenn die Verbrennung nur den Zweck einer radikaleren Zerstörung als die Schlachtung haben soll, so sollte man meinen, diene diese Art von Opfer am ersten als Sühnopfer, um die gänzliche Tilgung der Sünde und die empfindsamste Strafe der Sünde um so greller zu manifestieren. Nach Thomas wurde das Holokaust dagegen dargebracht ad reverentiam maiestatis ipsius et amorem bonitatis eius (sc. Dei)[4]. Die Dankbarkeit und Liebe zum gütigen Schöpfer treibt den Menschen, im Holokaust dem Herrn eine Gabe ganz und gar zu schenken, durch die Mitwirkung des heiligen Feuers ihm emporzusenden. So scheint die Immutation zuerst eine perfektive, erst in zweiter Reihe eine destruktive zu sein, welche beim Weihrauchopfer ganz wegfällt. In letzterem werden in symbolischer Weise jene Tugendwerke dargebracht, quae maiori mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo quasi in altari thymiamatis[5], nach Hebr. 15 per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo. Symbolisiert der Rauchaltar Christum, so sinnbildet das den Weihrauch durchglühende und veredelnde Feuer — sollte nicht dieser Gedanke dem Heiligen vorgeschwebt haben? — die unsere guten Werke heiligende

[1] II, q. 102, a. 3. Nur einmal macht er die wenig sagende Bemerkung: per panem figuratur caro Christi, per vinum autem sanguis eius, per quem redempti sumus. L. c. ad 10.

[2] Holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia. L. c. ad 9.

[3] L. c. ad 8. [4] L. c. [5] L. c. a. 5 ad 6.

Gnade Christi. Nur von ihr erhalten sie die heiligende Form, daher opera formata bei den Scholastikern, gerade wie der Weihrauch durch das Feuer seine natürliche Form verliert und eine feinere, ätherische annimmt. Die Ausgießung des Blutes an den Fuß des Altars geschieht wie die Verbrennung zur Ehre Gottes und ist nach Thomas ein Vorbild der Vergießung des heiligen Blutes Christi; weil er es aber nicht näher erklärt, ist es von der Passion zu verstehen.

§ 2. Der Beweis des eucharistischen Opfers.

Die sogenannten Reformatoren haben das Meßopfer verworfen, weil durch ein weiteres Opfer das Kreuzopfer Christi in Schatten gestellt und die Suffizienz seines Opfertodes zur Tilgung aller Sünden in Frage gestellt sei. So ergab sich katholischerseits die Notwendigkeit einer sorgfältigeren Beweisführung von der Berechtigung eines dauernden Opfers im Neuen Bunde. Man beobachtet auch hier, wie in der Geschichte der früheren Jahrhunderte der Kirche, daß die Häresie wenigstens insofern etwas Gutes schafft, als sie der Antrieb dazu wird, daß in der Kirche selbst das angegriffene Dogma künftig klarer erfaßt und besser verteidigt wird und eine tiefere Auffassung von Glaubenswahrheiten Platz greift. So ist es auch beim Meßopfer der Fall, nicht bloß was die Erforschung seines Wesens, sondern nicht minder was die Art des Beweises seiner Wahrheit und Notwendigkeit betrifft.

Man beginnt die Kette der Beweise gewöhnlich mit dem Hinweis auf das typische Opfer Melchisedechs. Schon nach der Weissagung des Psalmisten muß der Messias ein Priester nach der Ordnung Melchisedechs sein[1]. Der König von Salem ist in der Heiligen Schrift ausdrücklich Priester des Allerhöchsten genannt, in dieser Eigenschaft konnte er auch den Abraham segnen[2]. Abraham anerkannte auch in ihm den Priestercharakter, indem er ihm den Zehnten gab. Das Herbeibringen von Brot und Wein mußte darum eine höhere Bedeutung haben, als nur eine Gabe zu sein, durch welche der heimkehrende Feldherr und heldenmütige Patriarch gestärkt und geehrt werden solle. Es konnte nur die Vorbereitung zu einer priesterlichen Handlung, zu einem Opfer sein. Im Hebräerbrief[3] wird dieses Vorbild auf die Person des Hohenpriesters

---

[1] „Der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen, du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech." Ps. 109, 4.

[2] „Melchisedech, König von Salem, brachte Brot und Wein, denn er war Priester Gottes, des Allerhöchsten, und er segnete Abraham." 1 Mos. 14, 18.

[3] 7, 1—3.

im Neuen Bunde bezogen, der im Himmel ein fortwährendes Opfer darbringt. Dieses himmlische Opfer muß auf Erden sein Abbild haben, denn der Priester ist gesetzt als Mittler zwischen Gott und den Menschen, muß darum wenigstens eine sichtbare Vertretung haben. Besonders klar hat Malachias[1] das Meßopfer vorausgesagt: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Orte wird geopfert und meinem Namen ein reines Opfer dargebracht, denn groß ist mein Name unter den Völkern.“ Das verheißene Opfer kann nicht metaphorisch gedeutet werden, weil das hebräische mincha niemals metaphorisch vom uneigentlichen Opfer gebraucht, sondern im liturgischen Sprachgebrauch technische Benennung des eigentlichen unblutigen Opfers ist, und zwar fast immer des Speiseopfers. Auch muß es schon als Gegensatz zu den vorher getadelten liturgischen Opfern wörtlich verstanden werden, kann endlich wegen seines universellen Charakters nicht eine Redintegration des israelitischen Opfers in einer etwaigen späteren Periode sein. Die Juden in der Diaspora haben nicht geopfert, weshalb der Jude Trypho im Dialog Justins die Weissagung im Judentum erfüllt sieht, weil er unter dem Opfer die Gebete der überall hin zerstreuten Juden verstanden haben wollte[2], ein zu fadenscheiniger Beweis, der das geheime Sehnen des Judentums nach dem durch den Messias wiederherzustellenden Opferkultus verdecken soll.

Vornehmlich wird der Schriftbeweis für den Opfercharakter der Eucharistie aus den vier biblischen Berichten über die erstmalige Feier und Einsetzung der Eucharistie durch Christus geführt. Christus hat nämlich nicht bloß die Worte: „Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut“, gesprochen, wodurch die Verwandlung der natürlichen Gaben und die Opferung seines Leibes und Blutes bewirkt wurde, sondern auch noch ausdrücklich erklärt, daß diese Verwandlung oder die Gegenwärtigsetzung seines Leibes und Blutes unter den zwei getrennten, sakramentalen Gestalten eine eigentliche Opferhandlung gewesen sei. Diese Zusätze, welche seinen Leib und sein Blut als Opfergabe charakterisieren, sind bei Luk. 22, 19 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, auf τὸ σῶμα bezogen, und 1 Kor. 11, 24 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον. Bei der zweiten Konsekrationsformel kommt bei den Synoptikern ἐκχυννόμενον vor, welches bei Lukas auf den Kelch, sonst auf das Blut zu beziehen ist. Als wichtigstes Beweismoment sieht man dabei die Präsensform des griechischen Urtextes an, welche auf einen eben jetzt vollzogenen Opferakt hinweist, weshalb das

---

[1] Mal. 1, 11. [2] Dial. c. Tryph. n. 117.

Futurum der Vulgata nicht als löbliche Verbesserung angesehen wird. Den Auftrag, das neue Bundesopfer fortzusetzen, gab der Herr mit den Worten: „Thuet dies zu meinem Andenken."

Der Umstand, daß die Einsetzung des Altarssakramentes in engster Verbindung mit dem Paschamahl geschah, stellt seinen Opfercharakter nicht weniger deutlich heraus. „Die Reformatoren haben den Opfercharakter des Pascha bestritten, um den Opferbegriff von dem neutestamentlichen Pascha trennen zu können, aber selbst protestantische Dogmatiker müssen zugeben, daß der Opferbegriff unzertrennlich von der religiösen Bedeutung des Pascha ist."[1] Das Tridentinum[2] nennt zuletzt noch als Beweis die Warnung des hl. Paulus an die Christen von Korinth[3], sich nicht durch Teilnahme am Tische der Dämonen zu beflecken, weil sie sonst nicht am Tische des Herrn teil haben könnten, unter dem Tische sei beiderseits der Altar zu verstehen. Illustriert wird diese Stelle durch Hebr. 13, 10: „Wir haben einen Opferaltar, von welchem zu essen keine Befugnis haben die, welche dem Zelte dienen." In der ersten Stelle muß wegen der Gegenüberstellung des christlichen Mahles und heidnischen Opfermahles auch ersteres ein Opfermahl sein, dem entsprechend auch eine Opferhandlung vorausgehen muß. In der zweiten Stelle ist ausdrücklich von einem Opferaltar des Neuen Bundes die Rede. Mit einem Opferaltar sind aber Opferspeise und Opferhandlung unzertrennlich verbunden. Zu den biblischen Beweisstellen kommen aus der Väterzeit die glänzendsten Zeugnisse über das Vorhandensein eines Opfers in der Kirche, angefangen von der Didache und dem Klemensbrief bis zum Beginn des Mittelalters.

Was hat nun die Scholastik vor dem Tridentinum von dem vorgeführten Beweismaterial zu Gunsten des eucharistischen Opfers verwertet?

Tief und allseitig waren ihre Untersuchungen über die Eucharistie als Sakrament, sodaß auf diesem Gebiete für die spätere Scholastik wenig unbebautes Feld übrig blieb, aber arm und dürftig waren ihre Beweise für den Opfercharakter derselben. Erst als der Feind vor den Mauern der Stadt stand, besann man sich auf eine bessere Verteidigung.

Selbst das erste Vorbild, das Opfer Melchisedechs, wurde für unsern Zweck nicht genügend benutzt, wenigstens von manchen. Petrus Lombardus, Richard, zum Teil auch Hugo sehen darin nichts weiter

---

[1] Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten S. 442.
[2] Sess. 22, cap. 1. [3] 1 Kor. 10, 21.

als eine Stärkung und Erfrischung des aus heißem Kampfe heimkehrenden Siegers Abraham. Die ganze Ähnlichkeit von Typus und Antitypus beschränkt sich da auf die äußere Gestalt: per oblationem Melchisedech fuit praefiguratum (sc. sacram. euchar.) quantum ad species sensibiles panis et vini[1].

Der Lombarde führt für die Verwandlung der natürlichen Gaben Analogiebeweise an, die er den Mysterien des hl. Ambrosius entlehnt[2]: das Feuer, das auf das Gebet des Elias vom Himmel fällt, die Weltschöpfung durch das Wort, die jungfräuliche Geburt des Sohnes Gottes; dazu kommen noch zwei Stellen aus Augustin, eine aus Eusebius, und die Beweisführung ist beendet: ex his aliisque pluribus constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse[3]. Ist schon diese Art der Beweisführung eine mangelhafte, so fällt die Argumentation für das eucharistische Opfer noch dürftiger bei demselben Autor aus, sie wird mit zwei Belegstellen aus Augustin und einer aus Ambrosius abgethan[4].

Hugo von St-Victor leistet nicht mehr. Quidam ausi sunt dicere, erzählt er, in altari non esse veritatem corporis Christi. Der Herr sei nur bildlich zugegen, wie wenn der Apostel sage: Petra autem erat Christus. Dieser Einwurf kehrt bei den späteren Scholastikern immer wieder. Und wie löst ihn Hugo? Die Wahrheit sagt uns hinreichend, was wir zu glauben haben, mit den Worten: Accipite, hoc est corpus meum. Ambrosius und Eusebius werden als Zeugen angerufen. Wenn wir übrigens auch keine andern Autoritäten hätten, so genügte uns der Glaube der Gesamtkirche, zu der Christus sprach: vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Den Schluß bildet eine wunderbare Begebenheit aus dem Leben des hl. Basilius, bei dessen Meßfeier ein Hebräer ein Kind in den Händen des Heiligen sah und so bekehrt wurde[5].

Von einem Nachweis des Opfercharakters ist bei Hugo erst recht keine Rede, wenn man von einer kurzen Bezugnahme auf Melchisedech und das Paschalamm absieht.

Innocenz III. führt wenigstens den Beweis für die Realität des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten besser[6]. Er appelliert an die Allmacht Gottes: ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Er führt als Analogiebeweise an die Verwandlung

[1] *Richardus de Mediavilla,* In IV Sent. dist. 8, a. 2, q. 3.
[2] L. c. c. 9. [3] Sent. IV, dist. 10, n. 4.
[4] Sent. IV, dist. 12, n. 7. [5] Summa Sent. tract. 5, c. 5.
[6] De sacro altaris mysterio l. 4, c. 7.

von Lots Frau in eine Bildsäule, die Verwandlung des Wassers in Blut und in Wein, das Feuer des Elias. Der Hauptbeweis liegt ihm in den Einsetzungsworten Christi selbst: hoc est corpus meum, welche nicht im Sinne der Häretiker bloß bildlich zu verstehen seien nach Analogie der Worte des Apostels: Petra autem erat Christus. So hätte der Herr sagen können beim vorausgegangenen Paschamahl unter Hinweis auf das Pascha selbst, das den Leib des Herrn versinnbildete, nam paschalis agnus absque dubio figurabat corpus Dominicum, sed azymus panis opus sincerum[1]. Der Zusatz bei Lukas: quod pro vobis tradetur, ist ihm insofern ein Beweis für die Verwandlung, als er schließt: Wenn nach der Versicherung des Herrn dies der Leib sein soll, der einmal geopfert werden soll, so muß er auch wirklich zugegen sein. Man darf aber nicht meinen, er beziehe das tradetur auf eine gegenwärtig zu vollziehende Opferhandlung, welche darum den Opfergegenstand in re et veritate zur Voraussetzung habe. Wie sich des öftern noch zeigen wird, hielt man sich vor dem Tridentinum streng an den Wortlaut der Vulgata, deren Futurum auf eine künftige Opferhandlung hinweist. Zur Verstärkung seines Beweises beruft Innocenz sich auf den Ausruf Johannes' des Täufers: Sicut enim Ioannes Baptista, quod dixerat: „Ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi“ (aber erst künftig!), sic et Christus, quod dixerat: „Hoc est corpus meum“, per adiunctum determinavit, „quod pro vobis tradetur“ (Luk. 22)[2]. In Wahrheit wird der Beweis der Realität durch den Zusatz nicht verstärkt, wie der scharfsinnige Scotus später zeigt; denn man könne einem Wort jeden beliebigen Zusatz geben, z. B. der geboren wurde aus der Jungfrau, ohne daß er auf die Beweiskraft einen Einfluß übe. Verschieden davon ist natürlich die Frage, ob dadurch ein gegenwärtiger Opferakt angezeigt werde. Viel besser argumentiert er weiterhin durch Berufung auf die Verheißung bei Joh. 6, wo der Herr von den über den Sinn seiner Worte streitenden Juden feierlich den Genuß seines Leibes und Blutes verlangt, wenn sie das ewige Leben haben wollten. Und wie die Witwe von Sarepta täglich aß, ohne daß ihr das Mehl und das Öl ausging, so genießt auch die Gesamtkirche täglich, ohne aufzuzehren, Christi Leib und Blut unter der Doppelgestalt des Sakramentes. Jetzt erwartet man bei der Beant-

---

[1] L. c.

[2] Es liegt kein Widerspruch darin, das tradetur auf eine künftige Opferhandlung zu beziehen und in der Messe doch ein Opfer zu sehen, insofern jenes die blutige Opferhandlung charakterisieren soll im Gegensatz zu einer repräsentativen.

wortung der Frage, cur eucharistia sub duplici specie consecretur[1], einen Beweis für den Opfercharakter der Eucharistie. Beide Species werden konsekriert, um anzuzeigen quod Christus humanam naturam totam assumpsit, ut totam redimeret. Das Brot beziehe sich auf das Fleisch, der Wein auf das Blut, in dem der Sitz der Seele sei, wie Moses bezeuge: caro pro corpore, sanguis autem offertur pro anima. So sind wir unversehens beim Opfer angelangt, ohne zu erfahren, warum die Eucharistie ein solches ist, weil uns mit der Belehrung nicht gedient sein kann: anima carnis in sanguine est, quocirca panis et vinum in sacrificio offeruntur, quod valet ad tuitionem carnis et animae[2].

Alexander von Hales führt den Beweis von der Realität des Leibes und Blutes unter den Gestalten bereits in großem Stile und ist so der bahnbrechende Vorgänger und Pfadfinder für die großen Meister Thomas, Bonaventura und Scotus geworden.

Die Einsetzungsworte untersucht und prüft er eingehend Wort für Wort[3]. Er kämpft bereits scharf gegen die später immer wiederkehrenden häretischen Ansichten einer Impanation oder bloß bildlichen Auffassung. Im ersteren Falle wäre Idololatrie unvermeidlich, weil da das Brot zugleich mit dem Herrn angebetet würde[4]. Nach der kirchlichen Lehre führe die Species des Brotes zur direkten Erfassung und Verehrung des Herrn. Bei Annahme einer Impanation führe die Species hin auf die Erfassung des Brotes, dann erst mittelbar auf den Herrn, auch wäre die Stärkung nicht mehr eine rein geistige, sondern teilweise fleischliche, weil eine fleischliche, nicht eine geistige Speise genossen würde. Die Eucharistie sei eine Speise für die Seele, nicht für den Leib, und die dadurch bewirkte Einigung eine geistige, nicht körperliche, was alles nur eine geistige Speise voraussetze. Durch die Behauptung, die Accidenzien könnten nicht ohne Subjekt sein, weil das im Bereich der Natur sonst nicht vorkomme, werde das Verdienst des Glaubens gemindert. Als großen Irrtum bezeichnet er die Meinung, als ob Christus non secundum veritatem sed solummodo sicut in signo unter den Gestalten zugegen sei[5]. Die Richtigkeit katholischer Auffassung gehe aus den Worten des Herrn hervor, welche er auch den Jüngern zum Konsekrieren hinterließ. Wäre sein Leib nicht damals der Wahrheit gemäß dagewesen, so hätte er es auch nicht bekräftigt. Die Gegenwart des Herrenleibes geht auch aus der Drohung

---

[1] L. c. c. 21. [2] L. c. [3] Summa theologiae p. IV, q. 33.
[4] L. c. q. 38, m. 1. [5] L. c. q. 40, m. 3, a. 1.

des Apostels hervor: Wer unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht hinein. Figürlich könne Christus der Fels, das Osterlamm und Manna genannt werden, aber die Erfüllung könne nicht bildlich genommen werden. Nach Joh. 6 ist der Leib Christi in Wahrheit eine Speise, also müsse er in Wahrheit als Speise vorgesetzt werden. Die Einwände, Christus könne nicht außerhalb der Grenzen seiner Substanz sein, die im Himmel ist, ferner: die Sakramente seien zur Verdemütigung der Menschen eingesetzt, insofern sie geringer seien als er, was auch von diesem Sakramente gelten müsse, beantwortet er dahin, der Leib Christi sei im Himmel begrenzt bezüglich seiner Existenz auf seine natürliche Weise, nicht aber hinsichtlich seiner sakramentalen Existenzweise, welche er durch Verwandlung der Elemente in seinen Leib durch übernatürliche Kraft erlange, wobei es nicht inkonvenient sei, daß er von etwas anderem begrenzt sei. Wenn der Leib Christi nicht auch etwas so Geringes sei wie die übrigen Sakramente, so verdemütige sich der Mensch doch in diesem Sakramente rücksichtlich des signum continens, dem er sich in gewissem Maße unterwirft. Alexander hat auch schon längst den Häretikern ihren Einwand vorweggenommen: caro non prodest (Joh. 6), da das Fleisch nichts nütze in diesem Sakrament, so sei er auch nicht mit dem Fleische zugegen, weil Christus nicht unnützerweise zugegen sei. Er entgegnet, das Fleisch Christi nütze allerdings dem nicht, der glaube es essen zu müssen wie das Fleisch gewisser Tiere, sondern nur dem, der es geistig und sakramental genieße. Er hat auch bereits die Stütze der Gegner aus Augustin entkräftet, der den Genuß als einen rein geistigen aufzufassen scheint, der Heilige wolle nur sagen: non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis, id est, non in specie, in qua videtis ipsum, sed potius sub velamine sacramenti[1].

Zuletzt stellt er noch den Einwurf: In den andern Sakramenten, Taufe und Buße, wird eine Gnade von größerer Wirksamkeit erteilt, ohne daß eine körperliche Gegenwart Christi erforderlich wäre, ergo ... Er entgegnet, die Mitteilung einer Gnade von größerer oder geringerer Wirksamkeit ist nicht die Ursache der körperlichen Gegenwart Christi in diesem Sakrament, sondern die Repräsentation der Passion mit Wiederholung der Oblation, durch die er selbst körperlich gegenwärtig dem Vater dargebracht wurde, wie denn die Oblation nicht wiederholt werden könnte, wenn er, dessen Oblation an ihm selbst wiederholt wird, nicht im Sakrament zugegen wäre. Darin beruht der Unterschied dieses

[1] L. c. q. 40, m. 3, a. 1 ad 3.

Sakramentes von den Sakramenten, durch welche diese Oblation vor dem Gesetze des Evangeliums bezeichnet wurde, weil sie in jenen nur bildlich dargebracht wurde, in diesem Sakrament wird er in sich selbst dargebracht[1].

Man muß den großen Fortschritt in der Argumentation bei Alexander anerkennen, die einem Thomas oder Scotus Ehre gemacht hätte, und erwartet dementsprechend auch eine gute Beweisführung zu Gunsten des Opfercharakters der Messe; doch man sieht sich getäuscht. Die Vorbilder, Opfer Melchisedechs, Manna, Paschalamm, werden zwar angeführt, aber nur schlechthin auf das Sakrament der Eucharistie bezogen, ein eigentlicher Beweis für den Opfercharakter wird nicht geführt, weder aus der malachianischen Stelle, noch aus den Zusätzen der Einsetzungsworte, noch aus den paulinischen Stellen.

Thomas paßt die Vorbilder unserem Sakrament in folgender Weise an: Insofern es nur Sakrament ist, war das höchste Vorbild die Oblation des Melchisedech, in Bezug auf den leidenden Christus, der in diesem Sakramente enthalten ist, waren alle Opfer des Alten Bundes, und in Bezug auf die Wirksamkeit war das Manna sein Vorbild[2]. Eigenartig ist der erste Grund, mit welchem er die Gegenwart Christi im Sakramente beweist: Die Opfer des alten Gesetzes enthielten jenes wahre Opfer des Leidens Christi nur im Bilde, nach Hebr. 10, 1: Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem, und darum mußte das von Christus eingesetzte Opfer des neuen Gesetzes mehr enthalten, nämlich den leidenden Christum selbst, nicht bloß im Bilde, sondern in der Wahrheit der Sache[3]. Hier ist also der Opfercharakter der Messe als selbstverständlich, eines Beweises nicht bedürftig, vorausgesetzt, hängt darum nicht von der Gegenwart Christi im Sakramente ab, sondern umgekehrt diese von ihm. Wie kommt Thomas zu einer solchen Beweisführung? Wir kommen später noch darauf zurück.

Bei der Erklärung der Konsekrationsworte zieht er die Ansicht vor, daß die ganze in den Kanon der römischen Liturgie aufgenommene

[1] Collatio gratiae maioris efficaciae vel minoris non est causa quare corpus Christi est praesentialiter in hoc sacramento, sed repraesentatio divinae passionis cum iteratione oblationis, qua ipse praesens corporaliter Patri offerebatur, quomodo non posset oblatio iterari nisi praesens esset in sacramento, cuius oblatio in ipso iteratur. L. c. m. 3, a. 1 ad 5.

[2] III, 73, 6.

[3] III, q. 75, a. 1: Sacrificia veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura. Et ideo oportuit, ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum.

Formel bei der zweiten Konsekration zum Wesen derselben gehöre. Man erwartet dabei einen Beweis für den Opfercharakter: per verba autem sequentia (sc. effundetur etc.) designatur virtus sanguinis effusi in passione, quae operatur in hoc sacramento[1]. Er unterläßt es, diese Worte zum Beweis des Opfercharakters zu verwerten.

Bonaventura, der Schüler Alexanders von Hales, schließt sich an seinen Lehrer an. Die Frage über die Gegenwart Christi im Sakramente beantwortet er in derselben Weise wie sein Meister[2]. Seiner Verwertung der Vorbilder für die Eucharistie geschah schon oben Erwähnung. Den Zusatz effundetur etc. verwendet er auch nicht für eine durch die Konsekration vollzogene Opferhandlung: in sequentibus describuntur effectus sanguinis in hoc sacramento significati et in passione effusi[3].

Nach Duns Scotus ist die Transsubstantiation unzweifelhaft ein Glaubenssatz und als solcher von der unfehlbaren Kirche auf dem vierten Laterankonzil förmlich definiert worden. Aber aus der Heiligen Schrift, glaubt er, könne diese Glaubenslehre nicht mit Sicherheit entnommen werden[4]. Auf einen Beweis des Opfercharakters läßt er sich nicht ein.

Nicht besser verhält es sich in diesem Punkte bei den übrigen Scholastikern. Die einzelnen Materien über die Eucharistie als Sakrament, wie die Form der Worte der Einsetzung, die Transsubstantiation, das Verhalten der Species zur Substanz des Leibes Christi u. s. w. werden im Anschluß und in Anlehnung an die großen Meister gründlich behandelt, aber ebenso kurz jeweils das Opfer. Die Auffassung der Vorbilder blieb in der Folge die gleiche, ebenso die Auslegung der Zusätze der Einsetzungsworte. Richard von Mediavilla bezieht das mysterium fidei einfach auf das Verborgensein des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten: mysterium fidei, cum aliud ibi creditur quam cernatur, cernitur enim species panis et vini, creditur veritas carnis et sanguinis Christi[5]. Der Gedanke einer mystischen Immolation lag ihm ferne, eo ipso quod sanguis consecratur pro se, ostenditur fuisse effusus a corpore, quod factum fuit per passionem[6]. Durandus teilt die gleiche Anschauung: dicitur mysterium fidei, quod aliud exterius visibiliter cernitur et aliud invisibiliter continetur[7]. Auch er bezieht das effundetur nur auf

---

[1] S. th. III, 78, 3.
[2] In IV Sent. dist. 10, p. 1, a. unic., q. 1.
[3] L. c. dist. 8, p. 2, a. 1, q. 2.
[4] In IV Sent. dist. 11, q. 3.
[5] In IV Sent. dist. 8, a. 3, q. 2.
[6] L. c. dist. 8, a. 3, q. 2.
[7] In IV Sent. dist. 8, q. 3.

den am Kreuz vollzogenen Opferakt: constat autem quod a nunc in posterum non effundetur, restat ergo, quod dicantur (sc. haec verba) solum recitative[1]. Wenn aber doch das quod pro vobis datur resp. tradetur auf eine gegenwärtige Handlung Anwendung finden soll, so läßt er sich das gefallen, insofern man den Ausdruck auf die Kommunion beziehen kann: illud idem numero, quod postea fuit traditum ad crucifigendum, fuit prius traditum in sacramento ad edendum[2].

Gabriel Biel schließt in der Exposition des Kanon aus 1 Kor. 11: quotiescumque panem hunc manducabitis et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, daß das Opfer ein Gedächtnis des Leidens Christi sei[3]. Er setzt also den Opfercharakter, wie Thomas, schlechterdings voraus. Der Tod Christi war nach Gabriel wie ein heiliges Geheimnis (mysterium fidei) unter den Vorbildern des Alten Testamentes verborgen, aber von den Vätern des Alten Bundes als das Mysterium der allgemeinen Erlösung des ganzen Geschlechtes vorausgesehen. Ein Geheimnis war für uns der Tod Christi, insofern gerade durch den Tod er ewiges Leben und durch die Vergießung seines Blutes unsere Heiligung bewirkte[4]. Ausführlich spricht er sich über den Zusatz: qui pro vobis et pro multis effundetur aus. Sicher sei es ja, daß in Zukunft Christi Blut nicht mehr vergossen werde, weil der Tod über Christus nicht mehr herrschen werde, wie ist aber der Zusatz zu verstehen? Werden die Worte materialiter genommen, so ist für ein Bedenken (weil sie in unserem Kanon stehen) kein Raum. Werden sie significative genommen, so muß eben das Wort effundetur auf die Zeit bezogen werden, welche zur Zeit der Einsetzung zukünftig war, und nicht auf jene Zeit, welche jetzt nach der Konsekrationsstunde künftig ist. Die Worte werden vom Priester gesprochen tamquam prolata a Christo, und sind demnach auf die Zeit zu beziehen, auf welche sie Christus bezog. Nur das Präsens des Wortes est schließt die jeweilige Konsekrationszeit in sich, weil es nicht bloß ut a Christo prolatum gesprochen wird, sondern auch in persona Christi, ut ab ipso institutum tamquam pertinens ad formam consecrationis[5]. Aus diesem Bemühen, dem effundetur seine Zukunft zu sichern, läßt sich unschwer erkennen, wie weit man damals davon entfernt war, durch den Zusatz den Beweis für den Opfercharakter der Eucharistie zu führen.

---

[1] L. c. [2] In IV Sent. dist. 10. q. 1. [3] Expos. Can. lect. 15. [4] Lect. 53. [5] L. c.

Das bisher so dürftig gepflegte Thema wurde naturgemäß eifriger und eingehender behandelt, sobald die Häretiker das Opfer der Kirche angriffen. Petrus Soto, ein Dominikaner, der als päpstlicher Theologe an dem Konzil teilnahm, aber den Schluß desselben nicht mehr erleben sollte, hat noch vor Beginn der (22.) Session über das Opfer das von den Häretikern verworfene Priestertum der Kirche in einer Schrift verteidigt und dabei auch die vom Priester zu verwaltenden Sakramente behandelt. Dem Opfer des Altares widmet er eine eigene Lektion. Wir müssen in diesem Sakramente Christum opfern, beginnt er, vera et propria oblatione, non figura tantum[1]. Statt jedoch den Häretikern gegenüber, die sich nur auf die Schrift beriefen, mit dem Schriftbeweis zu beginnen, beruft er sich zuerst auf die Väter und Konzilien, anfangend vom Klemensbrief, ohne einiges im Wortlaut zu geben. Schon vor tausend Jahren hätten sich die Konzilien, vornehmlich die von Karthago und Toledo, in der offenkundigsten Weise über das Opfer ausgesprochen. Ein Zweifaches sei als sicher festzustellen: zuerst sei das Opfer keine menschliche Erfindung, sondern eine Überlieferung von Christus her: quod etsi scriptum in Evangelio non sit, testimoniis et usu Ecclesiae manifestissime patet[2]. Als besonders interessant ist also zu konstatieren, daß nach Petrus Soto das Evangelium, das will wohl heißen, die von den Evangelisten geschilderte Konsekration unter getrennten Gestalten, nicht genüge, um daraus einen Schriftbeweis für den Opfercharakter der Eucharistie zu gewinnen. Diese Ansicht muß zu seiner Zeit noch von manchen vertreten worden sein. So erzählt Melchior Canus, daß ein Bischof auf dem Konzil von Trient von den Vätern ausgelacht worden sei, weil er behauptete, Christus habe beim Abendmahl seinen Leib und sein Blut nicht geopfert. Wahrscheinlich stützte er sich auf das Evangelium, das nur eine Konsekration, nicht eine gegenwärtige Opferhandlung berichte. Merkwürdigerweise wurde er, wenn Canus richtig referiert, ebenfalls nicht auf die Doppelkonsekration hingewiesen, sondern auf die bei der Konsekration erwähnte Danksagung: Ritu quippe iudaico gratias Deo agere calicem in manibus accipiendo et levando vere est hostiam gratiarum actionis offerre[3]. Zweitens muß nach Soto als sicher gelten, daß das Opfer nicht bloß metaphorisch Opfer genannt werden dürfe, weil es etwa ein Zeichen des von Christus dargebrachten Opfers

---

[1] De institutione sacerdotum, de sacram. Eucharistiae lectio 7. Lugduni 1586.

[2] Lect. 7, p. 66.

[3] Loci theologici (Colon. 1615) l. 12, c. 12, p. 412.

sei, sondern re et veritate, und sogar noch ein wahreres und eigentlicheres und volleres Opfer als alle Opfer des Alten Bundes, wenn es auch kein blutiges sei, sondern nach der Ordnung Melchisedechs ein unblutiges. Die Richtigkeit unserer Konsekrationsworte sowie der im Kanon damit verbundenen sucht er den Gegnern gegenüber zu beweisen gerade aus dem Kanon der Kirche. Zwar erheben die Lutheraner dagegen Widerspruch, aber das Gebet der Kirche sei doch so hohen Alters, daß Ambrosius schon, dessen Autorität genügen müßte, mit höchster Ehrfurcht von demselben spreche; dazu kämen Chrysostomus und Basilius als Zeugen. Wir haben noch die von ihnen verfaßten Meßliturgien, nach denen wir in dem Kanon gleichfalls Christi Opfer nicht bloß kommemorieren, sondern wirklich opfern[1]. Nunmehr darf Paulus als Zeuge auftreten, denn nach Hebr. 5, 1 wird jeglicher Hohepriester aus Menschen genommen und für Menschen bestellt, um Opfer darzubringen. Paulus verbinde Gesetz, Priestertum und Opfer miteinander und zeige ihre Beziehungen. Wie das Gesetz, so sei auch das Priestertum und das Opfer. Mit der Translation des einen muß auch das andere verändert werden. Da wir nun unter dem neuen Gesetze sind, ein neues und ewiges Priestertum haben, müssen wir auch ein neues, ewiges Opfer haben. Darin liege auch die Widerlegung dessen, was von den Häretikern mit großer Hartnäckigkeit, aber um so größerer Unwissenheit behauptet werde, als ob wir dem Opfer Christi und der Vollkommenheit des christlichen Standes Abtrag thäten, zu welchem ein geistiges Priestertum und ein geistiges Opfer gehöre. Keineswegs werde Christi Kreuzopfer beeinträchtigt, da wir glauben, dasselbe Opfer von seiner Freigebigkeit erhalten zu haben, das er selbst darbrachte. Von jener einzigen Oblation Christi rede Paulus im Hebräerbrief, wo er die Unvollkommenheit der Opfer des alten Gesetzes und ihr Aufhören beweise, weil sie keineswegs von Sünden zu reinigen vermochten. Der Apostel bestätige hier unsere Lehre. Wir lehren nicht ein neues Opfer, sondern dasselbe, das Christus darbrachte. Wir glauben, daß jenes hinreicht, um alle Sünden zu tilgen, und wir zweifeln nicht, daß durch die Kraft des Kreuzopfers alle Sünden nachgelassen werden. Weil wir aber durch die Sünden uns jenes Opfers und seiner Frucht berauben, wollte er selbst der Kirche dasselbe zu ewigem Rechte zurücklassen, damit sie es täglich darbringe pro his sc. qui ea se per peccata privaverant[2];

---

[1] Habemus quas illi composuerunt missas, in illis non minus quam canone nostro dicitur nos offerre et non tantum commemorare oblationem Christi et petitur, ut oblatio suscipiatur, quod certe de solo signo peti non potest. L. c. p. 66. [2] L. c. p. 66.

denn in vielem fehlen wir alle. So ist uns auch dieses Opfer bereitet, unsere Sünden zu tilgen. Solange wir eben hier leben, bleibt etwas von der Sünde und der ererbten Schwäche in uns. Mit seinem Leibe opferte Christus am Kreuze zugleich auch seine Glieder, darunter die Heiligen zu verstehen sind, welche sich später selbst als angenehme Opfer Gott darbrachten[1]. Die geistigen Opfer verhindern keineswegs die Notwendigkeit eigentlicher, äußerer Opfer. Solange wir im Körper sichtbar leben, müssen wir Gott auch körperlich verehren und durch eigentliche Akte der Religion und der Gottesverehrung. Die übrigen Tugendwerke genügen nicht, wenn sie auch auf Gott bezogen werden. Der Christ bedarf auch eigentlicher, innerer und äußerer Akte der Religion, unter denen das höchste das Opfer ist. Nach Dionysius[2] hat die Kirche Christi, welche zwischen der Synagoge und dem himmlischen Jerusalem in der Mitte steht, von jener die Symbole, nämlich die sinnlichen Bilder, um Geistiges auszudrücken, von diesem aber die Wahrheit der Dinge[3]. Sagen darum einige Väter, darunter auch Thomas: unser Sakrament werde Opfer genannt, weil es ein Zeichen jenes Opfers am Kreuze sei, wie die Zeichen nach den Namen der von ihnen bezeichneten Dinge benannt werden, so bedeute ein solcher Ausdruck nur, es sei hier nichts anderes in diesem Opfer als in jenem Opfer Christi[4].

So waren die Bahnen der älteren Scholastik in mehrfacher Beziehung verlassen und neue eingeschlagen. Das Opfer wurde jetzt nicht mehr nur so nebenbei behandelt gegenüber dem Hauptgegenstande, dem Sakramente, wie es früher fast durchgehends der Fall gewesen war. Das Opfer wurde von jetzt an der Gegenstand spezieller Untersuchungen und eingehender Studien. Zugleich wurde die starre Form der früheren, streng syllogistischen Beweisführung aufgegeben und die Darstellung in leichter, flüssiger Form gegeben, wie sie dem neuen Geiste, der sich an den alten Klassikern bildete, mehr entsprach, wenn sie auch notwendig etwas von ihrer Schärfe und Präzision einbüßte. Aber noch sehen wir Petrus Soto nicht ganz frei vom Geiste der alten Scholastik, die alles möglichst mit Vernunftgründen zu beweisen sucht oder sich auf die Au-

[1] Et quidem hic ita offertur ipse Christus, qui in cruce oblatus est, ut simul etiam totum suum corpus offeratur sicut ipse etiam in cruce obtulit omnia membra sua, sanctos videlicet omnes qui se ipsos postea sacrificia obtulerunt Deo accepta, sed quod et Deo erant accepti et Deo offerebantur, ex virtute passionis Christi fuit. L. c.

[2] De Eccles. hierar. c. 5. [3] III, 83, a. 1.

[4] Dicitur sacrificium, quia illius sacrificii repraesentativum, immo et fructus eius communicativum, quo nomine inquit b. Thomas praestat multo sacrificiis veteris legis quae tantum significabant. L. c.

torität der Tradition stützt. Er übersah, daß sein Gegner, dem die Vernunft durch die Sünde für korrumpiert galt, und der in der Heiligen Schrift die einzige Autorität sah, ihm auf einen solchen Kampfplatz nicht folgen würde, weil die Waffen nicht die gleichen waren. Das Konzil von Trient[1] hat selbst den besten Anfang gemacht, den Feind mit den Waffen aus seiner eigenen Rüstkammer zu schlagen. Seine Argumente für das eucharistische Opfer entnahm es fast nur der Schrift und bediente sich auch der, wie es scheint, in der früheren Scholastik unbeachtet gebliebenen Weissagung des Propheten Malachias.

In ähnlicher Weise wie Petrus Soto führte sein etwas jüngerer Ordensgenosse Dominicus Soto, ebenfalls päpstlicher Theologe auf dem Konzil, den Kampf gegen die Häresie. Er bestrebte sich, möglichst dem hl. Thomas zu folgen, weshalb sein Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden richtiger Kommentar zur theologischen Summe des Aquinaten genannt werden dürfte. Wie der Vorige argumentiert er zuerst mit historischen und Vernunftgründen. Jedes Gemeinwesen, führt er aus[2], ist gegründet auf die drei: Opfer, Priester und Gesetz, daher überall Opfer, Priester und Altäre. Nicht bloß die Profangeschichte, auch die heilige Geschichte von Abel an sei Zeuge dafür. Die Lutheraner behaupteten, die Opfer des altes Gesetzes wären nur ein Schatten und Vorbild des einen Kreuzopfers, und beriefen sich dafür auf Hebr. 10, 12 und 14: „Dieser hat, nachdem er ein Opfer für Sünden dargebracht, für immerdar sich gesetzt zur Rechten Gottes“; „durch ein Opfer hat er vollendet auf immerdar die Geheiligten“. Demnach machten sich die Katholiken, welche Christum immerfort opfern, einer Blasphemie schuldig, weil nach ihnen sein einmaliger Tod für alle Sünden nicht genügte. Diesen Vorwurf weist Dominicus Soto zurück durch Hinweis auf die Identität beider Opfer und beruft sich dafür auf die Worte des hl. Ambrosius: Una est hostia et non multa, quia semel oblatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum illius est[3]. Das bietet den Häretikern einen neuen Anklagepunkt. Die kirchlichen Feste seien auch eine Wiederholung oder Darstellung des Lebens des Herrn, so würde z. B. an Weihnachten der Heiland von neuem geboren. Der Unterschied zwischen dem Opfer der Messe und den kirchlichen Festen beruht nach Soto darin, daß hier nur eine Feier mit Hymnen und Gebet sich vollzieht, dort aber wie in einem Schauspiel die Person des Erlösers und seine Opferthat gefeiert wird. Endlich erinnern die

---

[1] Sess. 22, cap. 1. [2] In IV Sent. dist. 3, q. 2, a. 1.
[3] Super epist. ad Hebr.

Gegner an die Suffizienz des Kreuzopfers, das ein tägliches Opfer überflüssig mache. Die Notwendigkeit eines beständigen Opfers beweist er aus der Natur der Religion, welche zur Verehrung Gottes ein beständiges Opfer benötige; ohne ein solches wäre ein Gottesdienst öde und leer, ein Anblick zum Weinen, wie sich wirklich der Gottesdienst der Lutheraner präsentiere. Auch im mosaischen Gesetze habe es außer dem Paschaopfer noch ein tägliches Brandopfer gegeben. Allerdings war das Kreuzopfer zur Tilgung all unserer Vergehen hinreichend, tamen quantum ad efficaciam nulli, nisi taxate secundum dispositionem vel sacramentalem mensuram participatur[1]. Und wie wir, in die Gnade Gottes aufgenommen, gleichwohl satisfaktorische Werke vollbringen müssen, um dadurch am Leiden Christi reichlicher zu partizipieren, ita immo potius hoc sacrificium nobis erat maxime operae pretium ad satisfaciendum[2]. Durch die Gnade der Taufe und der andern Sakramente wurden wir des Leidens Christi in wirksamer Weise teilhaftig, in der Eucharistie werde uns die Gnade nicht bloß sakramental zu teil, sondern wir leisteten durch Darbringung dieses Opfers dem Höchsten auch noch die schuldige Genugthuung für unsere Sünden.

Mit seinem Argument von den satisfaktorischen Werken bekundet Soto, daß er das Wesen der neuen Häresie nicht hinreichend erkannt hatte, sonst hätte er jenes nicht gegen einen solchen Gegner benutzt.

§ 3. Das Wesen des eucharistischen Opfers.

Die Repräsentation des Kreuzopfers durch das Meßopfer ist aus der Art der Einsetzung durch Christus nach der Heiligen Schrift und durch die glänzenden Zeugnisse der Väter so verbürgt, daß es nicht viel zu bedeuten hat, wenn wir sehen, wie sie schon von den ersten Scholastikern, überhaupt von Beginn des Mittelalters an, fortwährend gelehrt wird. Schon Paschasius Radbertus lehrte, daß Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi durch den Heiligen Geist wirksamerweise umgeschaffen würden, und Christus dadurch täglich für das Leben der Welt mystisch geschlachtet werde[3]. Auch der Verfasser der Schrift de corpore et sanguine Domini macht hiervon keine Aus=

---

[1] In IV Sent. dist. 3, q. 2, a. 1. [2] L. c.

[3] De corpore et sanguine Dom.: Christus voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero cotidie pro mundi vita mystice immolari. C. 4.

nahme. Es ist, meint er, durchaus nicht falsch, zu sagen, daß in jenen Mysterien der Herr geschlachtet werde oder leide, weil er die Ähnlichkeit jenes Todes und Leidens hat, deren Darstellung sich vollzieht[1]. Vasquez hat später die Theorie verteidigt, gerade durch diese Beziehung allein oder durch die repräsentative Immolation am gegenwärtigen Christus erhalte die Eucharistie ihren Opfercharakter[2]. Dagegen erhob sich vielfach Widerspruch; durch diese Beziehung allein, sagte man, durch bloße Vergegenwärtigung eines vergangenen Opfers werde die eucharistische Feier keineswegs ein gegenwärtiges Opfer, ein Opfer in sich. Weil man aber die Theorien von Suarez und Lugo gleichfalls für unrichtig hält, so nähert man sich in neuerer Zeit wieder vielfach der Theorie des Vasquez. Man faßt die Doppelwandlung unter einem doppelten Gesichtspunkt auf, insofern sie eine mystische Schlachtung des eucharistischen Lammes enthält, und sofern sie eine reale Darstellung des Kreuzopfers bildet. Die sakramentale Trennung des Blutes vom Leibe Christi macht die eucharistische Feier zu einem wahren Opfer in sich, während die Nachbildung des blutigen Opfertodes am Kreuze ihr den kommemorativen oder relativen Charakter verleiht. Das Fundament für den absoluten und den relativen Opfercharakter der eucharistischen Feier ist somit ein und dasselbe — die Doppelkonsekration. Um die eucharistische Feier als wahres Opfer zu begreifen oder nachzuweisen, muß darum die Doppelwandlung einfach als mystische Schlachtung, als sakramentale Trennung des Blutes vom Leibe Christi gefaßt werden[3]. Der Grundgedanke ist übrigens bei allen bekannten Theorien von Vasquez an derselbe, der von den großen Nachtridentinern zum Axiom erhoben wurde, welches lautet: Das Opfer ist ein Destruktionsakt.

Der Zustimmung der alten Scholastik zu dieser Auffassung hielt man sich im allgemeinen für sicher, nur Scotus und einige wenige schienen anderer Meinung zu sein. Dagegen haben Scheeben und Schanz die Behauptung aufgestellt, es bestehe ein Gegensatz zwischen der alten und neueren, d. h. nachtridentinischen Auffassung des Opfers. Scheeben hat diesen Gedanken zuerst ausgesprochen, ohne einen ausgiebigen Beweis hierfür zu erbringen[4]. Schanz meint ebenfalls, daß es der ganzen Tradition bis zum Ende des 16. Jahrhunderts entspreche, wenn man die Destruktion nicht in den Begriff des Opfers aufnehme, viel-

---

[1] Nec tamen falso dicitur, quod in mysteriis illis Dominus vel immoletur vel patiatur quoniam illius mortis atque passionis habens similitudinem, quarum exsistunt repraesentationes. C. 40.

[2] Disp. 222, c. 7—9. [3] Gihr, Sakramentenlehre S. 658.

[4] Dogmatik III, 1, S. 400 f.

mehr bei der immutatio im weiteren Sinne stehen bleibe und den Zweck der Vereinigung mit Gott betone[1].

Es soll nun untersucht werden, ob für diese Behauptung sich auch aus der früheren Scholastik solche Beweise erbringen lassen, daß man von einem Unterschied in der Auffassung des Opfers bei der alten und neueren Scholastik reden könne. Ehe wir in die Untersuchung eingehen, sei der Opferlehre Scheebens selbst in Kürze gedacht.

Scheeben hält daran fest, daß das Opfer seiner Idee nach nichts anderes ist als höchster Ausdruck und energischste Bethätigung der Religion überhaupt, d. h. die Hinordnung der Kreatur auf die Ehre und Verherrlichung Gottes schlechthin, nämlich der caritas religiosa gegen Gott als das höchste und heiligste Gut und des Strebens nach vollkommener Verähnlichung und Vereinigung mit Gott im Leben in Gott und für Gott, die als eine Verklärung und ein Aufgehen in Gott gedacht wird. Nach Scheeben „haben das Weihrauch- und Bittopfer im Heiligtum des Bundeszeltes, in welchem die Idee des Brandopfers als solchen ganz rein erscheint, ihrem spezifischen Charakter nach gar nichts weder mit der Herrschaft über Leben und Tod noch mit der Sühne als solcher etwas zu thun. Sie repräsentieren vielmehr schlechthin die Heiligung des Namens Gottes oder die Verherrlichung Gottes in seiner unendlich geistigen Vollkommenheit und Heiligkeit sowie als des Urbildes und vollendeten Endziels der geistigen Kreatur und mithin von seiten des letzteren das Streben, durch möglichst vollkommene Verklärung und Heiligung, Verähnlichung und Vereinigung in Gott umgestaltet zu einem lebendigen Lobpreis der Herrlichkeit Gottes zu werden"[2]. Und über das Weihrauchopfer äußert er sich weiterhin: „In der That ist wenigstens beim Weihrauchopfer, welches in Bezug auf das innere Ziel des Opfers, odor suavitatis vor Gott zu sein, seinen heiligen Namen zu verherrlichen und das Streben nach Vereinigung mit Gott auszudrücken, die Idee sämtlicher Opfer repräsentiert — daher auch das Rauchopfer vor dem Allerheiligsten der Gipfel des ganzen alttestamentlichen Opferkultus —, die Immutation durch das Feuer nichts weniger als eine Destruktion." Ferner meint er am gleichen Orte, daß bei den Opfergegenständen des Weihrauchs, Öles das Moment der Destruktion so sehr zurücktritt, daß es als solches gar nicht in Betracht kommt. Das aus solcher Umwandlung Hervorgehende sei, wie das unmittelbare Objekt des Wohlgefallens Gottes, so nach der Darbringung die res oblata oder oblatio schlechthin, und so führe beim

---

[1] Die Lehre von den hl. Sakramenten S. 479. [2] Dogmatik III, 1, S. 400.

Licht- und Rauchopfer das Opfer selbst seinen Namen von dem terminus ad quem, nicht von dem terminus a quo. Interessant ist auch seine Bemerkung, daß von Malachias die eucharistische Wandlung unter dem Bilde eines Muq'tar = θυμίαμα vorausgesagt werde und die Väter wie sämtliche Liturgien das im Hiq'tir wirkende heilige Opferfeuer als Sinnbild des in der eucharistischen Wandlung wirksamen geistigen Feuers des Heiligen Geistes ansehen.

Scheeben war es nicht mehr vergönnt, das eucharistische Opfer in seiner Dogmatik speziell zu behandeln. Aber aus dem Vorstehenden wird es leicht sein, seine Meßopfertheorie zu konstruieren. Die durch die Konsekration vollzogene Immutation wäre nach ihm eher eine perfektive als eine destruktive, Christus wäre das eigentliche Opfer als der terminus ad quem dieser perfektiven Immutation; insofern diese Immutation unter den getrennten Gestalten, den Sinnbildern der Passion, sich vollzieht, wäre auch die Beziehung zum Kreuzopfer hergestellt, d. h. die Repräsentation desselben.

Finden wir eine solche Theorie auch wirklich bei den früheren Scholastikern? Die Untersuchung wollen wir bei Hugo von St-Victor beginnen, weil seine Vorgänger doch verhältnismäßig wenig Material zu einer Prüfung hinterließen; auch wird man nicht fehl gehen mit der Vermutung, daß der alter Augustinus die Ansicht des größten der Kirchenväter über das Opfer sich zu eigen gemacht habe und so die Verbindung der Väterlehre mit dem Mittelalter herstelle.

Weil der Viktoriner eine eigentliche Meßopfertheorie nicht aufgestellt hat, so müssen wir seine Ansicht kennen lernen aus seiner Auffassung des Opfers überhaupt sowie aus seinen gelegentlichen Äußerungen über das eucharistische Opfer. Hauptsächlich wird man sein Augenmerk darauf zu richten haben, ob er das Opfer unter dem Gesichtspunkt der Destruktion auffaßt oder nicht, weil das bestimmend sein wird zur Beurteilung des eucharistischen Opfers.

Hugo hat in seinen Predigten und Sentenzen vielfach in erbaulicher Weise über das Opfer sich verbreitet. Einmal spricht er von drei Opfern, welche den drei Ständen der Buße, der Gerechtigkeit und des ewigen Lebens entsprächen. Im ersten haben wir darzubringen das Opfer der Zerknirschung, im zweiten das der guten Werke, im dritten das des Jubels und Lobes [1]. Ein andermal fordert er seine Mönche auf: Lasset uns dem Herrn ein Opfer darbringen, nicht das Blut der Stiere, sondern die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen, denn

---

[1] Ex Miscellan. II, l. 4, tit. 102.

ein Opfer des Lobes ehrt ihn [1]. Wieder spricht er von einem vierfachen Dienst des Priesters: die lebendige Hostie seines Fleisches opfern, das ist der levitische Dienst, das Charisma der Tugenden Gott darbringen, d. h. Aromas anzünden, das ist der Dienst der Söhne Aarons, mit dem Liebeseifer des Martyriums in den Himmel eintreten, d. h. ins Allerheiligste eingehen, endlich die Opfer des Dankes und der Bitten zum Himmel übergeben, d. h. Brot und Wein Gott darbringen. Im letzteren ist der eucharistische Dienst gekennzeichnet [2]. Ferner deutet er die einzelnen Opfergaben im alten Gesetze in allegorischer Weise: „Lasset uns darbringen unsere Herzen, o Brüder, in der Turteltaube mit Keuschheit, in der Taube mit Einfalt, im Sperling mit der Beschauung. Lasset uns darbringen unsere Herzen im Öle durch die Barmherzigkeit, im Weihrauch durch das Gebet, im Thymian durch die gute Meinung." [3] Nach Hugo ist also jegliches gute Werk, auch wenn seine Bethätigung keine Abtötung erfordert, wie Lobgebet, Barmherzigkeit, Beschauung u. s. w., ein Opfer, und es kann die Destruktion nicht ein wesentliches Element des Opfers sein.

Die strenge Kritik mag vielleicht auf solche Zeugnisse keinen Wert legen, sie wird die entscheidende Frage stellen, ob nach Hugo liturgische Handlungen auch ohne Destruktion die Kraft der Sündentilgung haben. Diese Kraft und Bedeutung legt Hugo den alttestamentlichen Zehnten und Oblationen in gleicher Weise wie den eigentlichen Opfern bei. Der Zehnte ist auf göttlichen Befehl zurückzuführen. Aber wozu? Bloß zu dem Zwecke, die Diener des Heiligtums damit zu unterhalten? Probabile est omnino hominem ad haec exercenda a principio a Deo instructum et eruditum fuisse, ut primi contemptus culpam subsequentis devotionis studio aboleret. Unde enim homo rerum suarum decimam potius quam nonam vel octavam partem offerendam esse scire potuisset, nisi a Deo doctus fuisset? [4] Der Zehnte kommt hier nur als Gabe oder Geschenk in Betracht, das man in den Priestern dem Allerhöchsten übergiebt, um durch dieses Geschenk die Schuld der ersten Sünde zu tilgen; von Destruktion, als der Ursache der Sündentilgung, ist hier keine Rede. An anderem Ort zählt er die Zehnten geradezu den Sakramenten: tria sunt sacramenta: decimae, oblationes et sacrificia, decimae in portionibus, oblationes in rebus, sacrificia in animalibus [5]. Zum Verständnis dessen ist zu

[1] Institutiones Monasticae sermo 31.
[2] Ex Miscellan. II, l. 4, tit. 53.
[3] Institutiones Monasticae sermo 37.
[4] De sacramentis l. 1, p. 11, c. 4.
[5] De sacram. l. 1, p. 12, c. 4.

beachten, daß zu Hugos Zeiten der Sakramentsbegriff noch nicht so enge gefaßt war wie in späterer Zeit. Augustin hatte das Sakrament allgemein als signum rei sacrae und visibile signum invisibilis gratiae definiert. Über die nähere Erklärung des Sakramentes herrschte noch im 11. Jahrhundert eine große Unklarheit, weil nicht nur die Zahl der eigentlichen Sakramente noch nicht abgegrenzt war, sondern sich seit Augustin die frommen Gebräuche und heiligen Handlungen, welche unter diesen Begriff gestellt wurden, bedeutend vermehrt hatten. Ist es nun allerdings Hugo, der die erste wissenschaftliche Untersuchung über den Sakramentsbegriff angestellt hat[1], so ist der Begriff des Sakramentes bei ihm noch ziemlich unbestimmt. Rechnet er nun Zehnten und Oblationen und Opfer zu den Sakramenten, so geschieht es aus dem Grunde, weil sie nach der Augustinischen Definition Zeichen der unsichtbaren Gnade waren, mochten sie diese nach Art eines eigentlichen Sakramentes oder nach Art eines Opfers wirken. Immerhin muß es als Thatsache registriert werden, daß die Zehnten nach Hugo Gnade und darum Versöhnung wirken so gut wie die eigentlichen Opfer, ohne unter die Klassen solcher Gaben zu fallen, die durch eine destruierende Veränderung Gott geopfert wurden. In einem Dialog zwischen Lehrer und Schüler giebt er derselben Meinung einen Ausdruck: D. Quae sacramenta erant sub lege naturali? M. Oblationes et sacrificia et decimae. D. Qua ratione haec sacramenta vocantur? M. Quia sacrae rei signa sunt. D. Cuius? M. Remissionis peccatorum. Voluit ergo Deus, ut homo de exteriori substantia sua sibi oblationem faceret, ut iusta recompensatione, dum id quod exterius a Deo acceperat, devote redderet, id quod interius de semetipso perdiderat, Deo tribuente recuperaret. Per fidem ergo et oblationes sive sacrificia tunc remissionem peccatorum acceperunt[2]. Wenn im letzten Satze die Zehnten nicht mehr genannt sind, so wurden sie gewiß nur aus dem Grunde ausgelassen, weil sie unter den Begriff „Oblation" fallen, und dieser macht nach Hugo das Wesen des Opfers aus; die Art der Darbringung, ob einfache Oblation oder Destruktion, fällt nicht ins Gewicht. Die Opfer samt Zehnten und Oblationen haben nicht bloß den Zweck der Sündentilgung, sondern sind auch Akte des Dankes für leibliche, überhaupt äußere Wohlthaten, ut iusta recompensatione, id quod exterius a Deo acceperat, devote redderet.

[1] Summa de sacr. tract. 4.

[2] Eruditionis theologicae dialogus, de sacram. legis naturalis et scriptae, discipulus.

Das Opfer hat darum mit der Herrschaft Gottes über Leben und Tod, wie Scheeben bemerkt, auch nach Hugo nichts zu thun. Es ist nach Hugo ein Zeichen des Dankes wie ein Mittel der Versöhnung des beleidigten Gottes. Kann beides durch Zehnten so gut wie durch die eigentlichen Opfer erreicht werden, so begreift es sich, wenn Hugo die Opfer selbst weniger durch destruierende als perfektive Veränderung Gott darbringen läßt. Wenn er den Akt der Schlachtung vom Akte der Heiligung der Opfergabe bei den alttestamentlichen Tieropfern unterscheidet: immolavit Moyses quasi summus sacerdos et sacrificavit super altare holocausti quotidie, Moyses septem praecedentibus diebus igne terreno sacrificaverat[1], so muß die Schlachtung oder Destruktion bei Hugo eine untergeordnete Rolle spielen, sie muß richtiger in seiner Auffassung nur ein vorbereitender Akt gegenüber der eigentlichen Opferhandlung, d. h. der durch das Feuer bewirkten Heiligung der Opfergabe sein, decebat, ut illa quae in cultu Dei immolata erant, a pluribus etiam sacerdotibus offerrentur[2]. Wirkt das Opferfeuer reinigend, heiligend, daher sacrificium, so liegt der Vergleich mit der reinigenden, heiligenden Gnade Gottes nahe, und die Ähnlichkeit der Gnadenwirkung in der Seele mit dem nicht zerstörend, sondern reinigend und heiligend wirkenden Opferfeuer muß dem Viktoriner vorgeschwebt haben, da er bei der Erklärung der himmlischen Hierarchie des sogenannten Areopagiten die Erleuchtung der Seele durch die Gnade geradezu ein Opfer nennt: Divinissimum sacrificium vocat ipsam illuminationem divinam et gratiam et propitiationem, quo purgantur omnes . . . Ipsa ergo oblatio summa et teletargis, id est, principalis purgationis hostia, ipsa videlicet gratia divina, quae nobis offertur et pro nobis offertur . . . Offertur nobis dum incipimus esse quod non fuimus, offertur a nobis, dum exhibemus et praesentamus quod sumus[3]. Der Autor giebt der Gnade den Namen oblatio, weil sie sich unter den Begriff des offerre stellen läßt, sie wird dem Menschen von Gott gegeben und sacrificium, weil sie reinigend und heiligend wirkt. In Wahrheit ist der Mensch die eigentliche Opfergabe, an dem die Heiligung durch gemeinsames Wirken von Gnade und freien Willensentschlüssen sich vollzieht, daher fügt er ergänzend hinzu: offertur nobis dum incipimus esse quod non fuimus, offertur a nobis dum exhibemus et praesentamus quod sumus.

Machen wir die Anwendung auf das eucharistische Opfer, so ist nach Hugo wie nach Scheeben Christus die res oblata als der terminus ad

[1] In Levit. c. 13. [2] L. c.

[3] Annotationes elucidatoriae in caelestem hierarchiam, expos. in c. 3.

quem der perfektiven Veränderung. Aber damit können wir nicht zufrieden sein. Das eucharistische Opfer ist die Repräsentation des Kreuzopfers. Durch bloße Konsekration der Opfergabe ist noch keine Repräsentation des Kreuzopfers vorhanden, oder doch keine deutliche und genügende. Nun ist aber bei Hugo von einer durch die Doppelkonsekration vollzogenen mystischen Schlachtung nichts zu lesen. Bei der Erklärung zu 1 Kor. 10, 16: calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? fragt er, utrum Christus quotidie immoletur, und antwortet mit Augustin: qui semel occisus est in ara crucis, immolatur quotidie in merito ipsius passionis in sacramento[1]. Man wird nun wohl gleich bereit sein, diese Immolation im Sinne einer durch die Doppelkonsekration vollzogenen mystischen Separation zu verstehen, und erwartet eine solche Antwort auf die Frage: quare in specie panis et vini Christus sacramentum corporis sui et sanguinis constituit? Man wird aber nur belehrt, daß der einzige Zweck die volle und vollkommene geistige Stärkung ist nach Joh. 6: caro mea vere est cibus et sanguis vere est potus[2]. Die Immolation ist aber ebenfalls mit Augustin darin zu suchen, cum frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur: quid aliud quam Domini corporis in cruce immolatio eiusque sanguinis de latere effusio designatur[3]. Ein andermal vergleicht er die Eucharistie mit ihrem Vorbilde, dem Paschalamm, dessen Blut an die Thüren der israelitischen Häuser gestrichen wurde. Das Lamm ist Christus, das Blut des Lammes das Leiden Christi, die Häuser der Seelen sind die Leiber, die Wohnungen der Gedanken die Herzen: haec sanguine tingimus per passionis fidem, illa sanguine tingimus per passionis imitationem[4]. Besteht also nach Hugo das Wesen des eucharistischen Opfers in der Brechung und Sumtion? Oder ist die Sumtion im Sinne Lugos die Vollendung der Destruktion? Beides ist ausgeschlossen. Hugo sieht im Opfer, d. h. in der Konsekration, eine wirkliche Verklärung oder Heiligung der Opfergabe. Auf diese perfektive Veränderung kann als Vollendung der Opferhandlung keine Destruktion folgen. Logisch richtiger wäre die Annahme einer mit der perfektiven Veränderung verbundenen Destruktion, nämlich Zerstörung der rohen Form, um der feineren, geistigen, höheren den Weg zu bahnen. Weil ferner die Immu-

[1] Quaestionum circa epist. Pauli ad Cor. 1, q. 98.

[2] Proponitur igitur species panis et vini, ut doceatur plena et perfecta refectio. De sacrament. l. 2, p. 8, c. 8.

[3] Summa Sent. tract. 5, c. 8.

[4] De sacrament. l. 2, p. 8, c. 5.

tation und Repräsentation nicht auseinanderliegen können, so kann Hugo in der Brechung und Sumtion nicht das eigentliche Opfer sehen wollen. Es ist nun allerdings richtig, daß ihm der Gedanke einer mystischen Immolation, wie sie die Doppelkonsekration darstellt, noch fremd ist: proponitur igitur species panis et vini, ut doceatur plena et perfecta redemptio in assumptione corporis et animae[1], das ist der zweite und letzte Gesichtspunkt, unter dem er die Doppelgestalt dieses Sakramentes auffaßt, einen weiteren kennt er nicht. So bleibt nur übrig, die Repräsentation nach Hugo in den beiden Gestalten an sich zu sehen. Der Wein ist allerdings ein leicht verständliches Bild der Passion in seiner Zubereitung durch die Kelter wie in seiner äußeren Gestalt als Bild des heiligen Blutes, die Zubereitung des Brotes durch Mahlen und Backen drückt ebenfalls das Leiden des Erlösers aus; zudem ist es nach Hugo auch in seiner Entstehung dem Heiland gleich, weil es aus Körnern bereitet wird, die erst im Boden sterben mußten, um vervielfältigt zu werden. Endlich darf nicht jegliches Brot zur Konsekration genommen werden, sed tantum de pane frumenti, quia granum frumenti candidum est interius et rubrum exterius. Et Christus candidus dicitur respectu divinitatis et rubicundus in carne propter passionem[2]. Aus diesem Bemühen, dem Brot an sich eine Beziehung auf die Passion abzugewinnen, die Konsekration unter der Brotsgestalt schon als Repräsentation der Passion aufzufassen, wird man nicht zu Unrecht schließen dürfen, dem Verfasser liege der Gedanke einer durch die Doppelkonsekration vollzogenen Separation als Repräsentation der Passion und als Opferakt ferne; ausgeschlossen mag nicht sein, daß er wenigstens die Konsekration unter den getrennten Gestalten als repräsentatives Opfer ansieht, worauf auch die nicht gleichzeitige, sondern erst nachfolgende Konsekration des Blutes wie von selbst hinweist.

Wenn Hugo, Petrus Lombardus, Alexander u. a. in der Fraktion und Sumtion ein Bild der Passion sehen, sollte man dem, wie wir meinen, keine so große Bedeutung zumessen, daß man im Sinne dieser Theologen beide als wesentliche Teile der eigentlichen Opferhandlung gelten lasse. Wir meinen, daß der Augustinische Einfluß hierzu Veranlassung gegeben habe. Augustins Einfluß auf die Theologie des Viktoriners ist bekannt, Alexander ist, wie aus seinen Schriften erweisbar, von Hugo viel abhängig. Augustin ist aber die Allegorie eigen; die Worte des hl. Paulus, daß wir durch den Genuß des eucharistischen

[1] L. c. [2] In speculum Eccles. c. 7.

Mahles den Tod des Herrn verkünden sollen, werden ihn veranlaßt haben, die Brechung und den Genuß in der genannten Weise zu deuten. Durch Hugo erhielt diese Auslegung Aufnahme in die mittelalterliche Theologie, ohne allgemeine Annahme zu finden; so weist Thomas sie ab. Thomas verneint ausdrücklich, daß wir in der Kommunion ein Bild der Passion sähen[1]. In gewissem Sinne kann allerdings die Kommunion Opferhandlung sein, wie wir des näheren noch bei Thomas sehen werden.

Petrus der Lombarde sieht gleichfalls in der Brechung und Sumtion eine Repräsentation der Passion. Die durch die Brechung erlangten drei Teile der Hostie deutet er auf den auferstandenen, einst auf Erden wandelnden und im Grabe liegenden Leib des Herrn, et sicut partes illae mysticam tenent significationem, ita etiam et fractio passionis Christi et mortis est repraesentatio, unde ipse ait: hoc facite in meam commemorationem, id est in memoriam passionis et mortis meae[2]. Mit Ambrosius ermahnt er uns, beim Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi seines Todes, durch den wir befreit wurden, eingedenk zu sein[3]. Am meisten könnte auffallen, daß der Lombarde die Worte des Herrn: hoc facite etc. auf die Brechung bezw. den Genuß der sakramentalen Speise bezieht, während doch auch die Kirche in diesen Worten die Aufforderung des Herrn zur Vornahme der Opferhandlung sieht[4]. Gleichwohl wäre der Schluß verfehlt, er halte die Brechung und Sumtion für das Wesen des eucharistischen Opfers, weil etwa die Vollendung der Destruktion dadurch erreicht werde; denn mit Augustin hält er daran fest: nec occiditur Christus ut manducetur, sed mortuos vivificat; quando manducatur, reficit, non deficit[5]. Er selbst giebt die Definition von sacrificium zur Unterscheidung von mysterium mit den Worten Gregors des Großen wieder: quasi sacrum factum quia prece mystica consecratur pro nobis in memoriam dominicae passionis[6]. Die Konsekration als eminent heilige Handlung gehört also zum Wesen des eucharistischen Opfers. Welches ist nun die memoria dominicae passionis, die mit der Konsekration verbunden sein muß? Die Brechung bezw. Sumtion kann es nicht sein, weil dann Konsekration und Repräsentation auseinanderliegen würden. Leider sagt der Autor nicht bestimmt, wie er sich die memoria denkt. Das Opfer der Kirche kommt nach ihm aus zwei Teilen zu stande: der sichtbaren Species der Elemente und

---

[1] III, 80, 12. [2] L. IV Sent. dist. 12, n. 6. [3] L. c.
[4] Trid. sess. 22, cap. 1. [5] L. c. n. 5. [6] L. c. dist. 13, n. 1.

dem unsichtbaren Fleisch und Blut Christi, wie auch die Person Christi aus Gott und Mensch bestehe, conficitur autem sacrificium Ecclesiae duobus, sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi[1]. Die Doppelgestalt des Sakramentes bezeichnet auch ein Zweifaches: wie das Brot vor den übrigen Speisen den Körper stärkt und der Wein den Menschen erfreut und berauscht, so stärkt das Fleisch Christi geistigerweise den inneren Menschen mehr als die übrigen Gnaden. Ferner sinnbilden beide eine mystische Sache, nämlich die Einheit der Gläubigen; wie das eine Brot aus vielen Körnern bereitet wird und der Wein aus vielen Beeren in eins zusammenfließt, so besteht die kirchliche Einheit aus den vielen Personen der Gläubigen nach 1 Kor. 10: unus panis et unum corpus multi sumus. Weiter stellt er die Frage: quare sub duplici specie sumitur?[2] Um anzuzeigen, daß Christus die ganze Natur annahm, um die ganze zu erlösen; das Brot bezieht sich nämlich auf das Fleisch, der Wein auf die Seele, ideo ergo in duabus speciebus celebratur, ut animae et carnis susceptio in Christo et utriusque liberatio in nobis significetur[3]. Caro Christi, sagt er mit Ambrosius, pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra offertur[4]. Trotz der Doppelgestalt des Sakramentes ist dennoch die Einheit gewahrt, quia sub utraque specie idem sumitur[5]. Von einer durch die Doppelkonsekration vollzogenen mystischen Schlachtung sagt er aber nichts, obschon er das, was der Priester vollzieht, sacrificium vel immolatio nennt[6]. Wie kommt der Lombarde dazu, das sacrificium eine Schlachtung zu nennen, wenn er einerseits das Wesen des Opfers in der Konsekration sieht, entsprechend der von Gregor entlehnten Definition, anderseits eine durch die Doppelkonsekration vollzogene mystische Immolation nicht zu kennen scheint, während er mit Augustin und Hugo in der Sumtion die Repräsentation des Kreuzopfers bestehen läßt? Wir machen folgenden Versuch zur Lösung dieser Schwierigkeit.

Der Autor sagt auf die Frage, warum das, was der Priester vollzieht, sacrificium vel immolatio genannt werde: illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis[7]. Gewiß wollen wir nicht behaupten, der Lombarde betrachte die der Konsekration vorausgehende Oblation als ein wesentliches Element des Opferaktes, aber das scheint uns nicht

[1] L. c. dist. 10, n. 2. [2] L. c. dist. 8, n. 4.
[3] L. IV Sent. dist. 11, n. 6. [4] L. c. [5] L. c.
[6] Dist. 12, n. 7. [7] L. c. n. 7.

so unwahrscheinlich, daß er offerre und consecrare so enge zusammenstellt, weil er das Wort Immolation nicht im eigentlichen, sondern im uneigentlichen Sinne zu gebrauchen scheint. Man kann nämlich beim Kreuzopfer den materiellen Akt des Blutvergießens, die eigentliche Schlachtung, von der Oblation unterscheiden, welche darin bestand, daß der Erlöser das vergossene Blut als Opfergabe dem Vater weihte oder aufopferte. Dieser Oblations- oder Aufopferungsakt mag auch im uneigentlichen Sinne Immolation oder Opfer genannt werden. Wenn der Verfasser das Wesen des Opfers wie Hugo in der perfektiven Immutation sieht, was wahrscheinlich ist, weil er im Opfer im Gegensatz zu andern heiligen Handlungen einen eminent heiligen Akt sieht, daher sacrificium gleich sacrum factum, so kann das eucharistische Opfer seinem Wesen nach kein Destruktionsakt sein, dann genügt die Konsekration unter den getrennten Gestalten, um die Beziehung zum Kreuzopfer oder die Repräsentation herzustellen. Insofern der unsichtbare Opferpriester im Moment der Konsekration sich unter den getrennten Gestalten dem Vater präsentiert, wäre nach dem Autor der Opferakt seinem Wesen nach gesetzt. Dieser unsichtbare Oblationsakt soll durch die Kirche einen sichtbaren Ausdruck finden in der Oblation, weshalb der Lombarde sagt: illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem. Grund zu dieser Vermutung scheint auch die Erklärung des Verfassers zu der bekannten Stelle in den Sentenzenbüchern Prospers von Aquitanien abzugeben: semel immolatus Christus in semetipso et tamen quotidie immolatur in sacramento. Diese Stelle sei nämlich so zu verstehen, quia in manifestatione corporis et distinctione membrorum semel tantum in cruce pependit, offerens se Deo Patri hostiam redemptionis efficacem[1]. Er scheint damit sagen zu wollen: wie der Erlöser sich am Kreuze einmal dem Vater aufopferte, so opfere er sich in der Messe ihm stets von neuem auf, aber nur unsichtbar. Es wäre wenigstens befremdend, weshalb er nicht den Akt des Blutvergießens wählte, um ihn im eucharistischen Opfer als einen Destruktionsakt, mystische Separation durch die Doppelkonsekration, wiederzufinden. Ein weiterer Grund scheint auch darin für diese Vermutung zu liegen, daß der Autor von der Zugehörigkeit zur Kirche die Konsekrationsgewalt abhängig machen will, quia nemo dicit in ipsa consecratione: offero, sed offerimus, quasi ex persona ecclesiae[2]. Er scheint damit sagen zu wollen, daß die Kirche im eucharistischen Opfer in gleicher Weise wie der Haupt-

---

[1] L. IV Sent. dist. 12, n. 7. [2] L. c. dist. 13, n. 1.

opferer Christus thätig sei, nämlich durch Setzung eines Oblationsaktes, wie Christus im Moment der Konsekration dies thut. Nur als Glied der Kirche könne man einen vor Gott gültigen Oblationsakt setzen, darum könne nur der Priester auch konsekrieren, der von der Kirche nicht getrennt sei. Natürlich ist die Ansicht des Verfassers über die Konsekrationsgewalt unrichtig, aber immerhin bietet er damit einen Anhaltspunkt über seine Ansicht vom Wesen des eucharistischen Opfers.

Sollte mit dieser Interpretation der Opferlehre des Lombarden das Richtige getroffen sein, so stünde er mit Hugo auf dem gleichen Standpunkt wie Scheeben.

Innocenz III. neigt zur mystisch-allegorischen Richtung des Viktoriners hin. Drei Opfer der Kirche waren nach ihm im alten Gesetze vorgebildet, das Opfer der Gerechtigkeit, der Buße und der Eucharistie[1]. Alle drei erwähnt der Psalmist: sacrificium Deo spiritus contribulatus, tunc acceptabis sacrificium iustitiae[2]; tibi sacrificabo hostiam laudis[3]. Das Fleisch wird geschlachtet in der Reue, der Weihrauch verbrannt in der Frömmigkeit, das Blut hingebracht für die Erlösung auf dem Altar des Leibes im Rauchgefäß des Herzens zur Versöhnung Gottes des Vaters. In jenen Opfern werden das Brot, der Wein und das Wasser geistig dargebracht: im Opfer der Buße der Wein des Schmerzes und der Zerknirschung, das Wasser der Trauer und Klage, das Brot der Arbeit und Mühe. Im Opfer der Gerechtigkeit wird das Brot der Stärke, der Wein der Geradheit und Klugheit, das Wasser der Milde und Mäßigkeit, im Opfer der Eucharistie das Brot der Einheit, der Wein der Liebe, das Wasser der Treue, das Brot für den Leib, der Wein für die Seele, das Wasser für das Volk, haec tria sacrificia sacerdos offert in missa[4]. Die Gaben der Natur werden vom Autor offenbar nur darum sacrificia genannt, weil sie bestimmt sind, durch die Konsekration in heilige Gaben verwandelt zu werden, deshalb wird er auch zu denen zu rechnen sein, welche in der perfektiven Immutation das Wesen des Opfers sehen; zum mindesten ist der Autor weit davon entfernt, im Opfer ausschließlich Destruktion anzunehmen. Wie wird das Blut geopfert? Der Leib sinnbildet den Altar, auf diesem steht wie ein Rauchgefäß das Herz, von dem aus, wie einst im alten Heiligtum die feinen Ingredienzien, das Blut zur Versöhnung Gottes aufsteigt. In der Hingabe an Gott muß er die Seele des Opfers sehen. Das zeigt er bei der Erklärung der

---

[1] De sacro altaris mysterio l. 3, c. 4.
[2] Ps. 50. [3] Ps. 115. [4] De sacro altaris mysterio l. 3, c. 4.

im Kanon genannten Opfer Abels und Abrahams. Das machte das Opfer Abels und Abrahams Gott so angenehm, quia non se sibi retinuit, sed Deo se totum subdidit et impendit[1]. Abraham egregia fide totum se prius offerebat Altissimo, nur dadurch erhielt sein äußeres Opfer Wert, aber die innere Aufopferung ist doch ein Affekt der Liebe, ein Streben nach Vereinigung. Darum sei das Opfer Kains Gott mißfällig gewesen, weil er sich selbst zurückbehielt und sein Herz Gott entzog.

Wir finden dieselbe Eigentümlichkeit bei Innocenz wie bei Hugo und dem Lombarden, daß er die Doppelgestalt der Eucharistie nur unter dem Gesichtspunkt der vollkommenen sakramentalen Speisung betrachtet; Christus hat nach ihm Brot und Wein zum Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, weil vor allen übrigen Speisen und Getränken Brot und Wein den Menschen stärken und freudig stimmen, in his duobus plena consistit et perfecta refectio[2]. Weiterhin werden beide Species konsekriert, um zu zeigen, daß Christus die ganze menschliche Natur annahm, um die ganze menschliche Natur zu erlösen; denn das Brot bezieht sich auf das Fleisch, der Wein auf die Seele, weil der Wein das Blut bildet, in dem der Sitz der Seele oder des Lebens ist[3]. Die Einheit der Eucharistie wird sehr von ihm betont als Bild der Einheit des mystischen Leibes Christi. Wie das Brot aus vielen Körnern gebildet wird und der eine Wein aus vielen Beeren zusammenfließt, so ist der Leib Christi aus vielen Gliedern zusammengesetzt, und die Einheit der Kirche besteht aus vielen, den Prädestinierten, Berufenen, den Gerechten und Seligen[4]. Inwiefern ist die Eucharistie ein Bild der Passion? Beim Wein ist es klar, das Brot bedarf einer Erklärung. Der Herr nannte sich selbst das Samenkorn, das zuerst in die Erde gelegt werden und dort sterben muß, wenn es vervielfältigt werden soll[5]. Wir beobachten hier dieselben Gedanken wie bei den Vorgängern und vermissen dasselbe, nämlich die Doppelgestalt des Sakramentes, d. h. die Doppelkonsekration als sakramentale Schlachtung aufzufassen und darin das Wesen des Opfers zu sehen.

Da könnte man auf den Gedanken kommen: wenn die Brotsgestalt schon an sich uns an die Passion erinnert, so genügt die Konsekration des Brotes schon zu einem Opfer. Diese Ansicht bestand wirklich zur Zeit des Autors bei manchen. Er stellt einmal den Kasus auf: Was

[1] L. c. l. 5, c. 3. [2] L. c. l. 4, c. 3. [3] L. c. l. 4, c. 21.

[4] De sacro altaris mysterio l. 4, c. 36.

[5] Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet. Io. 12, 24.

hat der Priester zu thun, wenn er nach der Konsekration bemerkt, daß der Wein übergangen worden sei? Einige sagen: er soll Wein nehmen und darüber die Konsekration nachholen. Andere sagen: er soll Wein nehmen, von dem konsekrierten Brote dareinthun wie am Karfreitag sicque sumere sacrificium[1]. Innocenz meint, im Zweifel sei das Sichere vorzuziehen. Immerhin wird der Kasus ein Beweis sein, daß man wenigstens nicht allgemein damals das Wesen des eucharistischen Opfers in der durch die Doppelkonsekration vollzogenen mystischen Schlachtung suchte. Selbst beim Verfasser dürfte man noch zweifeln. Wenn er auch den Kasus richtig löst, so konnte er dazu entweder aus dem Grunde sich verpflichtet halten, weil er in dem Vollzug der Doppelkonsekration eine streng bindende Vorschrift Christi erkannte oder zugleich der Ansicht war, daß durch die zweite Konsekration eine größere Opferfrucht erlangt werde, wie auch der hl. Bonaventura sich einmal im Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden äußert.

Alexander von Hales betont wie der Lombarde die Repräsentation des Kreuzopfers, und zwar in einer Weise, daß er bereits Anklänge an Vasquez hat. Unter den Vorbildern der Eucharistie hat er an letzter Stelle die Vergießung des heiligen Blutes aus der Seite des Erlösers genannt. Da könnte man den Einwurf erheben, die Vergießung des Blutes Christi am Kreuze könne das Vorbild nicht sein. Dieses Sakrament sei das Sakrament der Erlösung und repräsentiere die Erlösung des menschlichen Geschlechtes. Die Rettung der Menschheit geschah durch Vergießen des Blutes Christi, also sei dieses Sakrament ein Zeichen davon und nicht umgekehrt. Er giebt das zu, es hindere allerdings nichts, daß etwas das Zeichen oder die Repräsentation von etwas sei, das seine Ursache sei, ut enim dictum est, sanguis qui fluxit de latere Domini, se habet in ratione causae respectu huius sacramenti, cui non obstat, quin hoc ipsum sit repraesentativum effluxionis illius sanguinis[2]. Doch ist damit noch nicht ausgemacht, daß er an eine durch die Doppelkonsekration vollzogene mystische Schlachtung dachte, denn er sieht wie Hugo und Petrus Lombardus mit Augustin in der Sumtion das Vergießen des Blutes in der Passion.

Die Einheit des Altarssakramentes ergiebt sich nach Alexander aus der Einsetzung, der Wirkung und dem Zweck: aus der Einsetzung, weil es vom Herrn so bestimmt wurde, daß die zwei Sakramente das eine Sakrament des Leibes Christi seien, insofern der eine Leib Christi das Fleisch und Blut enthält gemäß der Einsetzung; aus der Wir-

---

[1] L. c. l. 4, c. 24. [2] Summa theol. p. IV, q. 29, m. 2, obi. 7 ad 7.

kung, welche die Existenz Christi ist nach seiner leiblichen Natur, die unter diesen Gestalten verborgen ist, endlich aus dem Zwecke, denn sie bezeichnen ein und dasselbe, die Passion und Schlachtung Christi, daher die Aufforderung bei Lukas 22: hoc facite . . . Idem ab unitate finis et hoc significando, significant enim idem, sc. passionem Christi sive immolationem, repraesentant enim Christi immolationem[1]. Das bedeutet einen großen Fortschritt. Während nämlich früher, wie wir sahen, die Einheit des Sakramentes in der vollständigen Erlösung der beiden Teile des menschlichen Wesens und der sakramentalen Speisung erblickt wurde, wird das Doppelsakrament hier auch noch auf die Einheit des Opfers hinbezogen. Noch schärfer dieses Moment betonend sagt der Autor: non enim completum esset sacramentum, nisi quod in significando esset ibi distinctio, non enim proprie significaretur mors Christi quae erat in separatione animae a corpore, nisi significaretur sacramentali distinctione per se caro et sanguis per se et sicut necessaria est sacramentalis divisio[2]. Eine gewisse Selbständigkeit der beiden Species in ihrer Bedeutung wird allerdings gewahrt, wie wir dies fast bei allen Scholastikern vor dem Tridentinum finden. Alexander kommt nochmals auf die Einheit des Sakramentes zurück bei Besprechung der Frage, weshalb das Sakrament unter den beiden Gestalten konsekriert werde. Unter mehreren Gründen scheinen ihm besonders zwei von Wichtigkeit: dieses Sakrament ist eingesetzt zur Vermehrung der Liebe, damit die Einheit des mystischen Leibes Christi mit dem Haupte eine festere sei. Wie die Firmung zur Stärkung des in der Taufe verliehenen Glaubens, so wird das Altarssakrament zur Vermehrung der Liebe erteilt. Diese Einheit ist bezeichnet im Sakrament des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes nach Joh. 6: ego sum panis vivus. Der andere Grund der Einsetzung ist die Erinnerung an die Wohlthat der Erlösung, welche durch Vergießung des Blutes Christi geschah. Christus ist das Haupt der Kirche, deren Glieder geeint sind, was im Sakrament des Leibes Christi bezeichnet ist durch die Brotsgestalt; in der Passion geschah die Erlösung, die durch die Weinsgestalt bezeichnet wird. In gleicher Weise geschieht die Sumtion des Leibes Christi unter der Brotsgestalt, um die Vereinigung der Glieder mit dem Haupte auszudrücken, welche in der Inkarnation sich vollzog, die Sumtion des Blutes in der Weinsgestalt wieder als Zeichen der Erlösung durch die

---

[1] L. c. p. IV, q. 31, m. 1, sol. ad contra 1.
[2] L. c. q. 35, m. 4, a. 1 ad 2.

Passion. Unde in hoc uno sacramento signatur quod est incarnationis et quod est passionis, propter quod est perfectissimum sacramentum[1].

Übrigens wird das Sakrament auch konfiziert zum Zeichen der doppelten Immolation, nämlich im Leben und im Tod, weil die Erwartung und Vorbereitung auf den Tod schon ein gewisser Tod war und durch die Species des Brotes bezeichnet wird, wie der Tod selbst durch die des Weines[2].

Er läßt den Einwand nicht unberücksichtigt, das Brot bezeichne Christi Leib absolut, non cum condicione passionis. Das Brot sei nämlich die Repräsentation des Leibes Christi, weil der Leib aus vielen Gliedern bestehe, wie das Brot aus vielen Körnern. Das Sakrament, antwortet er, bezeichnet ex similitudine und repräsentiert ex institutione. Wenn es auch ex naturali similitudine den Leib absolut bezeichne, ex institutione jedoch bezeichne es den Leib cum condicione, sc. ut est relatum ad passionem. Gleichwohl giebt er der Species des Brotes, für sich betrachtet, eine Beziehung auf die Passion, nämlich wegen der Verwendung des Brotes zur Speise, wobei es einer gewissen Tortur unterworfen ist. Praeterea licet species panis in se considerata repraesentet corpus absolute, tamen ut comeditus signat expositum morti. Passio enim Christi comestioni comparatur propter vehementiam pene et multiplicem cominutionem[3].

So stimmen Alexander und Petrus Lombardus überein, die Konsekration unter beiden Gestalten ist ein Bild der Passion, ebenso sind die beiden Species eine solche memoria, recordatio, exemplum. Ist damit die Theorie des Vasquez gelehrt, daß in der mystischen Schlachtung das Wesen des Opfers bestehe? Der Autor unterscheidet wohl die Repräsentation von der eigentlichen Oblation: collatio gratiae maioris efficaciae vel minoris non est causa quare corpus Christi est praesentialiter in hoc sacramento, sed repraesentatio divinae passionis cum iteratione oblationis[4]. Jedenfalls könnte mit Vasquez das repräsentative oder relative Opfer nur in der Konsekration bezw. Doppelkonsekration gesucht werden, weil Alexander in gleicher Weise wie der Lombarde das Opfer definiert: sacrificium dicitur quasi sacrum factum quod prece mystica consecratur pro nobis in memoriam divinae passionis[5]. Da er aber die Repräsentation von der Oblation unterscheidet, so kann er nicht mit Vasquez der An-

---

[1] L. c. ad 3. [2] L. c. ad 4. [3] L. c. q. 32, m. 1 a. 1 ad 3.
[4] L. c. m. 3, a. 1 ad 5. [5] L. c. q. 37, m. 3, a. 1.

sicht sein, allein durch diese Beziehung zum absoluten Kreuzopfer gestalte sich die eucharistische Konsekration zu einer wahren Opferfeier. Es wäre aber der andere Fall denkbar, Alexander halte die durch Doppelkonsekration bewirkte sakramentale Trennung, in sich betrachtet, nicht wegen ihrer Beziehung zum absoluten Kreuzopfer, für das Wesen des eucharistischen Opfers, für die sakrifikale Oblation, weil das immer noch unter den Worten consecratur pro nobis in memoriam divinae passionis verstanden werden könnte; die Konsekration an sich als perfektive Immutation wäre dann freilich kein wesentliches Element der eigentlichen Opferhandlung mehr. Wir hatten oben eine andere Deutung vorgezogen, als es galt, diese Definition für eine Opfertheorie des Lombarden zu verwerten, wollten aber damit nur einen Versuch zur Lösung der Frage gemacht haben.

Dieselbe Deutung dürfen wir diesmal derselben Definition geben, nicht mehr als Versuch zur Beantwortung der Frage: Worin sieht Alexander das Wesen des Opfers? sondern als bewiesene Thatsache. Schon früher hat der Autor nämlich eine allgemeine Definition vom Opfer gegeben, welche lautet: sacrificium est oblatio, quae sacra fit offerendo et sanctificat offerentem[1]. Das Opfer ist also eine Oblation, welche während oder durch die Darbringung heilig wird.

Die Heiligung kann nicht als äußere, accidentelle aufzufassen sein; dagegen spricht die essentielle Veränderung, welche mit den alttestamentlichen Opfern im Opferbrand sich vollzog, wie die sogar transsubstantiative Veränderung beim eucharistischen Opfer. Indem die perfektive Immutation unter den getrennten Gestalten vor sich geht, haben wir das eucharistische Opfer. So können wir nach dem Autor zwei Elemente beim eucharistischen Opfer unterscheiden, die perfektive Immutation als eigentliche sakrifikale Oblation und die Repräsentation des Kreuzopfers. Ist das Wesen des Opfers kein Destruktionsakt, so wird auch nach Alexander der Opferakt, den Christus bei unserem Opfer setzt, kein solcher sein. Scheint er nämlich die Opfergabe als der terminus ad quem der sakrifikalen Oblation zu sein, so wird der Opferakt, den er im Angesichte seines himmlischen Vaters setzt, nur ein Aufopferungsakt vor dem Vater sein, etwa noch mittels der Zeichen seines Leidens — Wundmale; so denkt sich wenigstens Scheeben den himmlischen Opferakt Christi im Gegensatz zu Thalhofer[2]. Doch davon abgesehen, wird man immerhin zugeben müssen, daß Scheeben die bisher vorgeführten Theologen auf seiner Seite hat; die allgemeine

[1] L. c. p. III, q. 55, m. 4, a. 1. [2] Dogmatik III, S. 445 f.

Definition Alexanders wenigstens entspricht ganz der Auffassung, welche Scheeben vom Opfer hat. Wenn wir auch bei dem Lombarden, bei Innocenz und Hugo diese Definition im Wortlaut nicht fanden, so werden wir mit der Annahme nicht fehlgehen, Alexander habe damit nur einer allgemeinen Auffassung vom Opfer Ausdruck gegeben. War er bemüht, für das Opfer der Messe nur eine solche Definition zu nennen, die nachweisbar auf die Väter zurückgeht, so wird er auch bei der Aufstellung der andern Definition nicht eigene Wege gegangen sein. Hugo, konnten wir beobachten, steht auf demselben Boden wie Alexander. Bedenken wir, welchen Einfluß Alexander auf die Franziskanerschule, Bonaventura und Scotus geübt hat, so wird die Annahme einer gewissen traditionellen Auffassung des Opfers nicht so ganz abzuweisen sein.

Als Eigentümlichkeit der Scholastik vor dem Konzil von Trient hat — um dies nicht bei den nachfolgenden Theologen immer wiederholen zu müssen — sich herausgestellt, daß sie das Sakrament unter den beiden Gestalten einerseits als vollständige Refreation, anderseits als Repräsentation der Passion gewertet hat, doch immer so, daß jeder der beiden Gestalten eine Beziehung auf die Passion unterstellt wird. Dazu einige Beispiele. Bonaventura: Christus passus est in anima et in carne, passus corporis afflictione et sanguinis effusione; das sagt er mit Bezug auf die beiden Species, sed principalis est signatio refectionis[1]. Richard von Mediavilla sieht in unserem Sakrament den wahren und mystischen Leib Christi dargestellt. Wie nämlich das Brot aus vielen Körnern und der Wein aus vielen Beeren zusammenfließt, so ist der wahre Leib Christi aus mehreren Gliedern und sein mystischer Leib aus mehreren Personen zusammengesetzt. Ratione praeparationis repräsentieren beide Species Christi Leiden, quia panis in clibano igne coquitur et vinum in torculari exprimitur, sic aliquomodo a simili corpus Christi fuit igne passionis quasi decoctum, et in cruce quasi in torculari fluxit sanguis de illo corpore[2]. Durandus verbindet beide Bedeutungen miteinander: per panem qui fit ex multis granis in area prius excussis deinde in molla attritis et per vinum quod confluit ex multis racemis in torculari compressis sufficienter repraesentatur passio Christi, nec obstat quod vinum laetificat et panis confirmet cor hominis et ita pertinent ad spiritualem effectum quem ex passione Christi consequimur[3]. Das Bemühen, jeder der beiden Species eine Be=

---

[1] Sent. l. IV, dist. 8, p. 2, a. 2, q. 2. [2] In IV Sent. dist. 11, a. 4
[3] In IV Sent. dist. 11, q. 4.

ziehung auf die Passion zu geben, ist aus dem Umstande erklärt, daß die durch die Doppelkonsekration vollzogene mystische Schlachtung ihnen teilweise noch fremd war.

Eine eingehende Darstellung verdient die Lehre des hl. Thomas, weil die Nachtridentiner sich alle Mühe geben, seine Zustimmung für ihre Theorien aus seinen Schriften zu erhalten.

Das Opfer ist nach Thomas ein Akt der Gottesverehrung oder der religio. Die Tugend der Gottesverehrung hat zweierlei Akte: die einen sind die eigentlichen und unmittelbaren, actus eliciti religionis, durch welche der Mensch auf Gott hingeordnet wird, wie Opfer und Anbetung[1]; die andern sind die actus imperati religionis, nämlich Akte anderer Tugenden, deren Vollziehung von der religio befohlen wird, und wodurch sie noch Akte der religio werden. Die Verehrung, die wir Gott schulden, geht aus einem einheitlichen Grunde hervor, weil Gott ist primum principium creationis et gubernationis rerum[2], und zwar sind die drei göttlichen Personen das eine Prinzip der Erschaffung und Leitung der Dinge, und so wird die Einheit der Tugend der Religion gewahrt[3]. Den Begriff des einen ersten Prinzips macht ebenfalls nicht ein einziges göttliches Attribut aus, sondern die verschiedenen Attribute, durch welche Gott sich der Welt gegenüber bethätigt, sind in dem Begriff des einen ersten Prinzips zusammengefaßt[4]. Durch alle Akte der Religion, darum auch durch das Opfer, bekundet der Mensch ein Zweifaches, Gottes Erhabenheit und seine Unterwerfung unter Gott[5]. Die Religion ist auch eine spezielle, von andern verschiedene Tugend. Das scheint im Widerspruch zu stehen mit der Definition, welche Augustin vom Opfer, das doch ein Akt der Religion ist, gegeben hat: verum sacrificium est omne opus, quod geritur, ut sancta societate Deo iungamur[6]. Keineswegs, jedes Tugendwerk wird nämlich nur Opfer genannt, insofern es auf die Verehrung Gottes hin gerichtet wird[7]. Zwar

---

[1] Religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia huiusmodi. 2, 2, 81, 1.

[2] L. c. a. 3.

[3] Tres personae sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. L. c.

[4] Diversae rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis. L. c. ad 1.

[5] L. c. ad 2. [6] De civit. Dei l. 10, c. 4.

[7] Omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, in quantum ordinatur ad Dei reverentiam. 2, 2, 81, 4 ad 1.

gehört es gerade zur Verehrung Gottes, ihm in gewisser geistiger Vereinigung anhängen zu wollen, ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur, ut sancta societate Deo inhaereamus[1]. Wann nämlich der Akt einer Tugend auf den Zweck einer andern hin geordnet ist, so partizipiert er gewissermaßen an der Species derselben. Das Opfer ist also ein gewisser spezieller Akt, der nur daraus sein Lob erhält, daß er zur Verehrung Gottes geschieht, et isti actus proprie sacrificia dicuntur et pertinent ad virtutem religionis[2]. Andere Tugendwerke werden nur im uneigentlichen Sinne Opfer genannt. Thomas teilt die Tugendwerke oder Opfer in drei Klassen, weil es ein dreifaches Gut des Menschen giebt. Das erste ist das Gut der Seele, welches Gott im innern Opfer durch Frömmigkeit und Gebet und andere derartige innere Akte dargebracht wird, und das ist das prinzipale Opfer. Das zweite ist das Gut des Körpers, welches Gott durch das Martyrium und Enthaltsamkeit dargebracht wird. Zur dritten Klasse gehören die äußeren Dinge, welche wir Gott entweder unmittelbar opfern oder mittelbar, wenn wir sie dem Nächsten Gottes wegen mitteilen[3]. Das Opfer ist eine Forderung des Naturrechts. Die Vernunft diktiert dem Menschen, sich einem Höheren zu unterwerfen wegen der Defekte, die er an sich wahrnimmt, und zu deren Beseitigung oder Ertragung er der Hilfe oder Unterstützung eines Höheren bedarf, nämlich Gottes. Und wie im Gebiete der Natur das Geringere sich dem Höheren unterwirft, so diktiert die Vernunft dem Menschen, entsprechend seiner natürlichen Hinneigung, Gott in entsprechender Weise Unterwerfung und Ehre zu erweisen. Es schickt sich aber für den Menschen, sinnenfällige Dinge zu gebrauchen, um etwas auszudrücken, weil die Erkenntnis vom Sinnenfälligen beginnt. Darum gebraucht der Mensch sichtbare Dinge und bietet sie Gott zum Zeichen der schuldigen Unterwerfung und Ehre an, ähnlich jenen, welche ihren Herren zur Anerkennung ihrer Herrschaft etwas anbieten, hoc autem pertinet ad rationem sacrificii[4]. Das Opfer, zu welchem alle verpflichtet sind, ist das innere Opfer. Von äußeren Opfern kann man in zweifachem Sinne reden, wie schon oben gezeigt wurde, nämlich von den eigentlichen Opfern, welche anders im Alten, anders im Neuen Bunde vorkommen, und von den äußeren Akten anderer Tugenden.

---

[1] 2, 2, 85, 3. [2] L. c. [3] L. c. ad 2.

[4] Et ideo ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subiectionis et honoris secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem domini. L. c. q. 85, a. 1.

Worin besteht nach Thomas das Wesen des Opfers? Die Beantwortung dieser Frage fand in der Zeit nach dem Tridentinum große Schwierigkeiten. Ja man stand nicht an, hier eine Lücke in der Lehre des Aquinaten zu finden. Suarez bemerkt bei der Kritik der alten Opferdefinitionen[1], bei Thomas finde sich eine neue Schwierigkeit; wo der Heilige sage, daß die Akte anderer Tugenden, insofern sie von der Tugend der Religion befohlen und auf den Kultus Gottes bezogen werden, metaphorisch Opfer genannt werden, schließe er: sunt quidem actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia sunt propter reverentiam divinam, et isti actus proprie sacrificia dicuntur et pertinent ad virtutem religionis[2]. Wenn Thomas meine, alle derartigen Akte seien eigentliche Opfer, so sei das falsch, was er sage, denn Gelübde seien auch Akte der Religion, die nur Gottes Lob enthalten, weil sie zur Ehre Gottes geschehen, und dennoch seien sie keine Opfer; ebenso sei es mit der Genuflexion u. a. Meine der Heilige aber, Opfer gehören zwar unter das Genus solcher Akte, wenn sie sich auch nicht mit ihnen decken, so mag das wahr sein, es bleibe jedoch immer noch unerklärt, welcher spezielle Akt zum Opfer erforderlich sei. Der Einwand von Suarez ist insoweit berechtigt, als die eigentlichen, liturgischen Opfer damit nicht genügend von den übrigen Kulthandlungen, wie Genuflexion u. ä., unterschieden sind; doch verbessert der Heilige im gleichen Artikel den Mangel. Er stellt sich selbst den Einwurf: multa sunt, quae Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatae virtutis. Er entgegnet: sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur[3]. Das ward ein Anlaß noch größerer Unzufriedenheit bei den Destruktionstheologen. Vasquez[4] bemerkt zu den Beispielen: immutatio panis cum in sacrificio offertur, non est fractio sed alia. Scheeben[5] meint zu den Beispielen: dieser Ausdruck zeige, daß Thomas gar nicht ausschließlich an eine destruktive Immutation gedacht habe; freilich sei die Angabe über das Verfahren mit dem Brote auf die alttestamentlichen Opfer bezogen, nicht zutreffend. Wir halten eine genau exegetische Auslegung der Stelle für notwendig. Gegen Scheeben sei zunächst bemerkt: Thomas wollte damit auch gar

---

[1] De sacramento Eucharistiae et de Missae sacrificio disp. 73, sect. 5.
[2] 2, 2, 85, 3. [3] L. c. ad 3.
[4] Comment. in III S. Theol. disp. 220, c. 1, n. 15.
[5] Dogmatik III, 402.

nicht auf alttestamentliche Opferbrote Bezug genommen haben, sondern auf das eucharistische Brot des Neuen Bundes. Wollte er Beispiele liturgischer Opfer anführen, wenn er das Wesen derselben darzulegen suchte, so mußte er solche wählen, daß nicht bloß die alttestamentlichen, sondern auch das des Neuen Bundes Erwähnung fand. Unter dem Schlachten und Verbrennen der Tiere hat er die alten Bundesopfer, unter dem Brechen, Essen und Segnen das des Neuen Bundes gekennzeichnet. Das geht auch daraus hervor, daß er zuerst das Imperfekt, dann das Präsens gebraucht. Ferner spricht er mit Anschluß an letzteres wieder im Präsens von Denaren und Brotoblationen, welche auf den Altar als Opfergaben gebracht werden, circa quos nihil fit. Im Alten Bunde wurden keine Geldoblationen auf den Altar gelegt, sondern in den Opferkasten geworfen, wie es noch zu Christi Zeit üblich war, ebenso keine Opferbrote, die unverändert geblieben wären. Von den Primitien, die nur im Alten Bunde vorkamen, redet er wieder im Imperfekt. Als feststehend darf deshalb gelten, Thomas sehe im Segnen, Brechen und Essen des eucharistischen Brotes eine Opferhandlung.

Nun aber die entscheidende Frage. Was bedeutet die Veränderung an der res Deo oblata, und welcher Art ist sie? Die meisten Theologen sind der Ansicht, das Wesen des Opfers bestehe in der an der Opfergabe vollzogenen Handlung oder Veränderung, doch gehen sie weit auseinander, wenn es sich darum handelt, anzugeben, welcher Art und von welcher Bedeutung diese Handlung oder Veränderung sei. Die Theologen nach dem Konzil von Trient hielten diese Veränderung für eine destruktive, durch welche eben Gottes Allmacht, Oberherrschaft ausgedrückt werde; in neuer Zeit mehren sich die Stimmen derer, welche die Veränderung als eine perfektive auffassen oder in der Veränderung schlechthin das Wesen der Opferhandlung sehen, wodurch der Mensch Gott die schuldige Unterwerfung und Verehrung erzeige. Was ist die Lehre des Aquinaten? Er sagt nur: circa res Deo oblatas aliquid fit, und illustriert es durch die genannten Beispiele. Die Schlachtung und Verbrennung der Opfertiere lassen sich allerdings als eine Art Destruktion auffassen, nicht aber das Brechen und Segnen des Brotes. Im gleichen Artikel bestimmt er das Opfer in der Weise: sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum, während er die Primitien oder Oblationen vom eigentlichen sacrificium dadurch unterscheidet, daß er sagt: nihil sacrum circa eas fiebat. Das Opfer besteht also nach dem heiligen Lehrer darin, daß an der Opfergabe eine heilige Handlung vorgenommen wird. Die heilige Handlung kann eine

solche sein, daß sie das Wesen der Opfergabe trifft, die Opfergabe in sich heiligt, dann haben wir die Benediktion oder Konsekration derselben (quod panis benedicitur), oder die Handlung kann nur die äußere Form treffen (quod panis frangitur et comeditur). Das Essen an sich, d. h. die Aufnahme der Nahrung ist noch keine essentielle Veränderung, welche erst auf den Genuß folgt, nur scheint es da schwieriger, anzugeben, wie solche Handlungen, wie Brechen, Essen, etwas Heiliges seien. Zwei Fälle sind hier denkbar, die Darstellung einer Idee und die Nachbildung oder Nachahmung einer bereits geschehenen Handlung; doch davon später.

Jede Handlung wird gesetzt zu einem bestimmten Zweck und hat ihre besondere Bedeutung. So fragt man auch mit Recht: Zu welchem Zweck, in welcher Absicht wird an der res Deo oblata eine heilige Handlung vorgenommen? welche Bedeutung hat sie bei Thomas? Die großen Nachtridentiner, Vasquez, Lugo, unterscheiden die einfache Oblation von dem sacrificium und lassen an derselben eine destruierende Veränderung sich vollziehen, welche auch eine von der einfachen Oblation verschiedene Bedeutung habe, in besonderer Absicht geschehe, während Thomas nur von einer heiligen Handlung spricht, ohne anzugeben, welche Bedeutung ihr zukomme. Haben wir da nicht wieder eine Lücke in der Opferlehre des Aquinaten? Wie scheint es darnach möglich zu sein, den Unterschied zwischen sacrificium und oblatio festzustellen? Er sagt nur: oblatio directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur[1]. Und an einer andern Stelle drückt er sich gleicherweise aus: nomen oblationis commune est ad omnes res quae in cultum Dei exhibentur, ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est et sacrificium[2]. Auch hier unterläßt er es, der sakrifikalen Handlung eine besondere Bedeutung zu geben, im Gegenteil, er setzt für Opfer und Oblation dieselben Zwecke. Hierzu einige Beispiele.

Das äußere Opfer ist der Ausdruck der inneren Opfergesinnung, significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium quo anima se ipsam offert Deo[3]. Die Seele giebt sich Gott im Opfer ganz hin, weil er ihr Schöpfer ist und in ihm allein ihre Beseligung besteht, anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatifica-

[1] 2, 2, 85, 3. [2] 2, 2, 86, 1. [3] 2, 2, 85, 2.

tionis[1]. Das Gleiche drückt auch die einfache Oblation aus, ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem, et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis[2]. Die Oblationen, welche vom Volke Gott geschenkt werden, gehören dem Priester; er muß sie aber in getreuer Weise verwenden, teils für den heiligen Kultus, teils für den eigenen Lebensunterhalt, teils für die Armen. Wenn letzteres nicht eigentlich ein Opfer ist, kann es doch so genannt werden, weil es den Armen Gottes wegen geschenkt wird; aus demselben Grunde kann es auch Oblation genannt werden, aber auch nicht eigentlich, weil es nicht unmittelbar Gott dargebracht wird, ea quae pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, in quantum eis dantur propter Deum, ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie dictae, quia non immediate Deo offeruntur[3]. Die alttestamentlichen Riten lassen sich nach Thomas passend in Opfer, Sakramente, heilige Gegenstände und Beobachtungen einteilen. Wohin gehören die Oblationen? Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur[4]. Auch hier giebt er kein unterscheidendes Merkmal von Opfer und Oblation an. Bezeichnet das äußere Opfer nur die Hingabe der Seele an Gott, so ist es nicht schwer begreiflich, daß ein solches äußeres Zeichen gerade so treffend ein einfacher Oblationsakt sein kann. Gleichwohl möchte man wissen, was jene heilige Handlung, die an der Oblation geschieht, zu bedeuten habe. Suarez bemerkt dazu: quid autem sit illud aliquid, quod fieri debeat, nulla definitione seu descriptione declarat[5]. Wenn Thomas keine Definition davon gab, so konnte er sich nur darum zur Unterlassung derselben bestimmen lassen, weil er der Ansicht war, daß dadurch keine wesentlich andere Bedeutung und kein anderer Zweck erreicht werde als ihn schon die Oblation oder der einfache Oblationsakt hat. Halten wir einmal die Definition des äußeren Opfers nach Thomas fest: significat autem sacrificium, quod exterius offertur, interius spirituale sacrificium quo anima se ipsam offert Deo. Das innere Opfer kann kein bloßer Erkenntnisakt sein, es muß zugleich ein Hinstreben zu Gott, d. i. ein Streben nach Vereinigung mit ihm sein, weil der Mensch in Gott das Endziel der geistigen Kreatur erkennt; jedes Werk, vor allem das Opfer, zielt ab

[1] L. c. [2] 1, 2, 102, 3. [3] 2. 2, 86, 2 ad 1.
[4] 1, 2, 101, 4 ad 5. [5] l. c. disp. 73, sect. 5.

auf die societas sancta, auf die Verähnlichung mit Gott auf Erden, welche die Bedingung der Vereinigung mit ihm im Jenseits ist. Wird diese Verähnlichung mit Gott durch bloßes Hinstreben erreicht? Verähnlichung mit Gott ist Heiligung der Kreatur, die nur durch Mitwirkung mit der Gnade erreicht und vervollkommnet wird. Nach Scheeben ist, wie wir oben sahen, im Weihrauchopfer im Heiligtum des Bundeszeltes die Idee sämtlicher Opfer repräsentiert, und zwar von seiten der opfernden Kreatur das Streben, durch möglichst vollkommene Verklärung und Heiligung, Verähnlichung und Vereinigung in Gott umgestaltet zu einem lebendigen Lobpreis der Herrlichkeit Gottes zu werden. Wenn das äußere Opfer das innere bezeichnen soll, so muß nicht bloß das Hinstreben der Kreatur zu Gott, sondern auch die Art und Weise zum Ausdruck kommen, wie das Ziel dieses Strebens erreicht wird, nämlich die Verklärung und Heiligung der Kreatur, das ist die Konsekration der res Deo oblata. Doch ist nicht nötig, daß beide Momente sichtbar zum Ausdruck kommen, d. h. jedes für sich an der Opfergabe zur Darstellung komme, weil die Gegenwart der sichtbaren Opfergabe das Hinstreben der Seele nach Gott gleichsam schon verkörpert hat; es benötigt nur, das Moment der wirklichen Heiligung an der Opfergabe zu realisieren.

So verstehen wir, warum Thomas keine Definition von der an der Gabe vorzunehmenden heiligen Handlung giebt, weil weder Ziel noch Bedeutung wesentlich verschieden von denen der Oblation sind. Hätte er eine Definition gegeben, so hätte sie jedenfalls nicht anders gelautet als jene von Alexander: sacrificium est oblatio quae sacra fit offerendo. Darbringung und Heiligung der Kreatur, besagt diese Definition, fallen zeitlich und thatsächlich zusammen und sind nur begrifflich zu trennen; im Momente der Darbringung vollzieht sich die Heiligung der Opfergabe und umgekehrt; nur geht die Darbringung der Heiligung der Natur nach voraus, wenn man eine begriffliche Scheidung vornimmt.

Thomas rechnet auch Brechen und Essen zu den Handlungen, welche den Unterschied zwischen oblatio und sacrificium ausmachen sollen. Er kann Brechen und Genießen deshalb nicht als Opferhandlung gelten lassen wollen, weil dadurch etwa die Gabe destruiert werde oder ein in der Konsekration begonnener Destruktionsakt seinen Abschluß finde, da er es ausdrücklich zurückweist, daß die Kommunion ein Bild der Passion sei. Wir meinen die ungezwungenste Auslegung zu geben, wenn wir dem englischen Lehrer die Ansicht unterschieben, er sehe in der Kommunion die Vollendung der in der Konsekration vorausgehen-

den Opferhandlung. Das äußere Opfer, sahen wir, ist nach Thomas das Zeichen des inneren Hinstrebens nach Gott, also der Verähnlichung und Vereinigung mit dem heiligen Gott, dargestellt durch die Konsekration. Die Konsekration ist wohl die wirkliche Heiligung der Opfergabe, ihre eigentliche Opferung, Christus ist der terminus ad quem der sakrifikalen Oblation. Aber die Kirche oder die Menschheit, für welche der Gottmensch sich opfert, möchte auch eine Art wirklicher Vereinigung und Verähnlichung mit dem heiligen Gott feiern, möchte sich selbst opfern. Dies geschieht in der Kommunion[1]. Ist das äußere Opfer ein Zeichen des geistigen Opfers, quo anima se offert Deo, so muß die Kommunion erst recht ein Opferakt sein, aber, um es ja zu betonen, nicht das Opfer Christi, sondern der Kirche, weshalb schon Augustin gesagt hatte: manducare panem esse sacrificium Christianorum[2]. Lugo imputiert dem Aquinaten ebenfalls die Ansicht, er sehe in der Kommunion einen Opferakt, aber freilich in einem ganz andern Sinne, wie noch zu zeigen ist. Es bildet keine Instanz dagegen, wenn Thomas die Unterscheidung zwischen Opfer und Sakrament dahin formuliert: rationem sacrificii habet, in quantum offertur, rationem autem sacramenti, in quantum sumitur[3], weil man dann auch die Konsekration von der Opferhandlung ausnehmen müßte, da er sagt: offertur ut sacrificium et consecratur et sumitur ut sacramentum, unde primo oblatio, secundo consecratio materiae oblatae, tertio eiusdem susceptio[4]. Konsekration und Kommunion lassen sich eben von zwei Seiten auffassen. Von der eigentlichen Heiligung der Opfergabe darf man wenigstens begrifflich die Darbringung, ebenso von der Heiligung des Gläubigen in der Kommunion deren Vereinigung mit dem Gottmenschen unterscheiden.

Das Abendmahlsopfer, welches der Herr am Vorabend seines Leidens einsetzte, ist nach kirchlicher Lehre ein solches, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committun-

---

[1] Darum bezieht er auch die Brechung und Mischung auf das corpus mysticum, sicut admixtio aquae significat populum. III, 83, 6 ad 6. Vgl. auch III, 82, 4: Quicunque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps (durch die Kommunion), quia exterius sacrificium, quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Aug. 10 de civit. Dei. Unde per hoc, quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere.

[2] De civit. Dei l. 16, c. 5. [3] III, 79, 5. [4] III, 83, 4.

tur peccatorum applicaretur[1]. Thomas betont mehr als seine Vorgänger den repräsentativen Charakter des eucharistischen Opfers. Er fragt, utrum in hoc sacramento Christus immoletur[2]. Aus zwei Gründen könne man sagen, die Celebration dieses Sakramentes sei eine Immolation Christi: erstens weil, um mit Augustin zu reden, die Bilder mit den Namen der Dinge benannt werden, deren Abbildungen sie sind, gerade wie wir, wenn wir eine bemalte Tafel oder Wand anschauen, sagen, das ist Cicero, jenes ist Sallust. Die Celebration dieses Sakramentes ist ein repräsentatives Bild der Passion Christi, welche seine wahre Schlachtung ist, und darum wird die Celebration dieses Sakramentes eine Schlachtung Christi genannt. Zweitens kann man hier noch von einer Schlachtung Christi reden, weil wir nämlich durch dieses Sakrament der Frucht des Leidens des Herrn teilhaftig werden. Darum beten wir in einer Sekret: quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. Hinsichtlich des ersten Grundes konnte man von einer Schlachtung Christi schon in den Vorbildern des Alten Bundes reden, weshalb Johannes sagte: quorum nomina non sunt scripta in libro vitae Agni, qui occisus est ab origine mundi[3]. Hinsichtlich der zweiten Art ist es diesem Sakramente eigen, daß bei seiner Celebration Christus geschlachtet werde. Das für sich konsekrierte Blut repräsentiert ausdrücklich die Passion Christi, darum geschieht eine Erwähnung der Wirksamkeit der Passion eher bei der Konsekration des Blutes als bei der Konsekration des Leibes, welcher der Passion unterbreitet ist, was auch in den Worten des Herrn bezeichnet ist: quod pro vobis tradetur, wie wenn er sagen wollte: quod pro vobis passioni subiicietur[4].

Zum eucharistischen Opfer genügt also nicht die Konsekration der res Deo oblata, es muß als wesentliches Element die Repräsentation des Kreuzopfers hinzukommen. Die letzte Frage zur Beurteilung der Opferlehre des hl. Thomas muß dabei aufgeworfen werden: sieht er in der Repräsentation des Kreuzopfers allein und präcise das Wesen des eucharistischen Opfers? In dem Falle käme er mit sich selbst in Widerspruch, da er früher die Benediktion der res Deo oblata mit zu den Handlungen rechnete, welche den Unterschied zwischen Opfer und Oblation begründen. Die Art und Weise, wie er die Repräsentation auffaßt, läßt es auch ausgeschlossen sein, er sehe in ihr das Wesen unseres Opfers. Vasquez suchte die Opferhandlung in der mystischen

[1] Trid. sess. 22, cap. 1. [2] III, 83, 1.
[3] Apoc. 13, 8. [4] III, 78, 3.

Trennung des Leibes und Blutes im Moment der Konsekration, er begnügte sich aber nicht damit. Wäre das Opferobjekt, Christus, nicht selbst zugegen, sagte er, so würde allerdings die Darstellung des Kreuzopfers noch keine Opferhandlung ausmachen. Thomas vergleicht die Repräsentation des Kreuzopfers mit einem bloßen Bild an der Wand. Wie ich vor einem Bilde stehend sagen kann: das ist Cicero oder Sallust[1], so könne man auch von diesem Sakramente sagen: da wird Christus geschlachtet oder ist geschlachtet. Sowenig er nun sagen wollte, das Bild an der Wand sei in Wahrheit die Person, welche darin vorgestellt wird, so wenig konnte er sagen wollen, das repräsentative Bild sei in sich schon ein Opfer. Wie die früheren Scholastiker sieht er zudem nicht bloß in der mystischen Trennung, sondern auch in den getrennten Gestalten schon ein Bild der Passion. Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandum passionem Christi . . . secundo hoc est conveniens usui huius sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum et sanguis in potum. Als dritten Grund nennt er wie alle seine Vorgänger: quod corpus exhibeatur pro salute corporis et sanguis pro salute animae[2]. Einmal sagt der Heilige: in quantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. 5, habet rationem sacrificii[3]. Den Ausschlag geben die Worte des Apostels. Nicht insofern schlechthin das Leiden Christi dargestellt wird, was nach Thomas schon durch die getrennten Gestalten geschieht, hat dieses Sakrament Opfercharakter, sondern weil da wie dort ein Oblationsakt vollzogen wird. Christus, der am Kreuze bis zum Verscheiden das volle Bewußtsein bewahrte, opferte seine Martern und sein vergossenes Blut dem Vater auf. Diesen Oblations- oder Aufopferungsakt, die Hingabe an Gott, setzt er nach der Lehre der Kirche im eucharistischen Opfer, corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit[4]. Dem inneren Oblationsakt entspricht als realer Oblationsakt an der res Deo oblata die perfektive Immutation in der Konsekration. So konkurrieren nach Thomas die zwei Wesenselemente, Konsekration und Repräsentation, zum Vollzug des eucharistischen Opfers; während die erstere das Streben des Menschen nach heiliger Vereinigung mit Gott, die Pflicht der Verähnlichung mit ihm und damit auch die Pflicht der Hingabe an Gott und die Unterwerfung

[1] III. 83, 1.
[2] III. 76, 2 ad 1.
[3] III. 79, 7.
[4] Trid. sess. 22, cap. 1.

unter ihn bekundet, stellt die Konsekration unter den getrennten Gestalten die Beziehung zum Kreuzopfer her. Nur unter Würdigung beider Faktoren läßt sich Einheit in die vielseitige Darstellung des Opfergedankens bei Thomas bringen und werden die scheinbaren Widersprüche überwunden, nur ein solches Resultat aus der Lehre des Aquinaten begreift sich als traditionelle Auffassung des Opfers, wie sie sich bei den früheren Scholastikern beobachten ließ.

Duns Scotus hat scharfsinnige Untersuchungen über das Sakrament der Eucharistie angestellt, über das Opfer hat er nur gelegentlich einige Äußerungen fallen lassen, die immerhin genügen, uns ein Bild von seiner Auffassung des Opfers zu machen. Scotus erörtert die Frage, ob jeder beliebige Priester, z. B. auch der degradierte, wenn er die Konsekrationsworte mit der erforderlichen Intention ausspricht, auch wirklich konsekrieren könne[1]. Scotus bejaht die Frage, weil der Degradierende den priesterlichen Charakter nicht zerstören kann. Wer ministerialiter die Konsekrationsgewalt übertragen könne, könne sie nicht ministerialiter wegnehmen, weil Gott ihn nicht zum Minister der Amotion eingesetzt habe, wie er ihn zum Minister der Kollation machte, und jene Regel: facilius est destruere quam construere. sei nicht zuzugeben in dem, der ministerialiter im Sakrament handle nach 2 Kor. 13, 10: non dedit nobis Deus potestatem in destructionem, sed in aedificationem. Mache man den Einwurf, der Degradierte bleibe nicht Priester, weil er des privilegium clericale beraubt werde, so sei zu antworten, jenes Privileg sei dem Ordo nicht wesentlich, weil es von dem Kaiser Konstantin gegeben zu sein scheine; einst waren die Priester auch ohne ein solches Privileg. Man könnte noch einwenden, der häretische und schismatische Priester konsekriere nicht, quia sacerdos non offert in persona propria, sed in persona Ecclesiae, cuius est minister, hic autem est praecisus ab ea. Dieser Einwurf ist dem Lombarden entlehnt[2], welcher, wie wir sahen, der Ansicht war, häretische und exkommunizierte Priester könnten nicht konsekrieren, quia nemo dicit in ipsa consecratione: offero. sed offerimus. quasi ex persona Ecclesiae. Scotus entgegnet: wenn das auch richtig sei, daß der Priester im Namen der Kirche opfere, so sei das noch kein Beweis dafür, daß ein solcher Priester nicht mehr konsekrieren könne, denn opfern und konsekrieren seien verschiedene Begriffe; falls er also nicht mehr opfern könne, weil, wie der Lombarde sage, das Opfer in persona Ecclesiae vollzogen werde, müßte er doch noch konsekrieren

[1] In IV Sent. dist. 13, q. 2. [2] L. IV Sent. dist. 13, n. 1.

können, weil sacrificium und consecratio nicht dasselbe seien. Respondeo, quod oblatio non pertinet ad rationem consecrationis nec necessario requiritur quod offeratur; offertur enim hostia non consecrata et tunc est sacrificium non sacramentum, sicut eucharistia consecrata conservata in pyxide est sacramentum, licet non ut ibi sit sacrificium nisi aptitudinaliter[1]. Suarez und Vasquez[2] haben auf Grund dieser Stelle die Behauptung aufgestellt, Scotus sehe im Offertorium das Opfer seinem Wesen nach schon gesetzt.

Antonius Hiquäus, der bedeutendste Kommentator von Duns Scotus — in der neuen Gesamtausgabe seiner Werke bei Vives (Paris, 1895) — verteidigt den Lehrer seiner Schule und rechnet ihn zu jenen, welche den Opferakt in der Konsekration suchen. In der bezeichneten Stelle handle er von dem, was zur Konsekration nötig sei, und besonders von dem Minister. Er sage also, das Offertorium habe keine Beziehung zu dem Sakrament, sondern zu dem Opfer, und der Lehrer nehme sacrificium hier im weiteren Sinne gleich andern Scholastikern, wie auch Thomas einmal sage: offertur eucharistia ut sacrificium, consecratur et sumitur ut sacramentum. Er nehme also sacrificium hier auch noch für die ceremonielle Oblation, welche zur essentiellen Oblation disponiere. Demnach sage er, das Offertorium habe keine Beziehung zum Sakrament, weil auch alles übrige, was vom Offertorium an in der Messe gelesen werde, auf das Opfer, nicht auf das Sakrament hingeordnet sei, d. h. auf das Mysterium, wodurch die Messe ein Opfer ist. Wenn jemand wünsche, das Offertorium möge sich auf das Opfer beziehen als integraler Teil und als Präparation der Materie, so sei eine solche Auffassung der Substanz nach schon zulässig, wenn auch nicht die oder jene spezielle Form der Worte zu seiner Substanz gehörten, es sei auch zulässig, die Worte Christi (er meint wohl die gratiarum actio), die nach den Evangelisten und Paulus vom Herrn unmittelbar vor der Konsekration gesprochen wurden und in den Kanon Aufnahme fanden, in der Weise zu interpretieren. Es verschlage nichts, daß in einem Falle das Offertorium auch ausgelassen werde, weil der integrierende Teil nicht zum Wesen des Opfers so gehöre, daß es ohne ihn nicht bestehen könne, wie die Genugthuung im Bußsakrament, ohne welche manchmal die Buße doch zustande komme. Spreche also Duns Scotus von der Oblation als Opfer, so nehme er eben die Teile des Opfers im weiteren Sinn und

---

[1] In IV Sent. dist. 13, q. 2.

[2] Comment. in III. Sum. theolog. S. Thom. disp. 220, c. 1.

auch den Namen Opfer für Oblation im weiteren Sinne, wie es auch die Schrift und die Väter thun; denn es könne die Oblation inchoative Opfer genannt werden oder sei ein integraler Teil, der an sich für gewöhnlich zum Opfer gehöre, weil sie die Präsentation der Opfermaterie sei und der Darbringung, damit sich an ihr die Immutation vollziehe. So hatten auch die Opfernden im Alten Bund dem zu schlachtenden Tiere die Hand auf den Kopf gelegt, um anzudeuten, daß sie es opfern wollten, wenn auch die Priester allein die Opferhandlung ausführten, wodurch die Immutation an der Opfergabe sich vollzog. Ähnlich geschehe dasselbe am gegenwärtigen Opfer, wenn der Priester die Hostie erhebe und darbringe, was aus den Worten des Offertoriums hervorgehe, wo es heiße immaculata hostia und calix benedictionis. Ähnlich sei die Darbringung der Opfer im Alten Bunde nicht auf die Unterbreitung der Gabe zur Opferhandlung einzuschränken, sondern gehe über auf die essentielle Oblation, welche sie primär intendiere. Auch der Herr habe unter Danksagung gesegnet, und die Kirche habe von Anfang an diese Gewohnheit, darzubringen, gehabt, wie die Liturgien uns zeigen. Wenn endlich durch jene Oblation die reale Immutation auch nicht geschehe, so thue das nichts zur Sache, weil der integrierende Teil nur eine Komponende sei infolge seiner Hinordnung auf anderes. Der Einwurf von Vasquez, daß dann ein konsekrierter Kelch, Gott so dargebracht, ein Opfer wäre, sei nicht entkräftend, weil nicht jede beliebige einfache Oblation ein Opfer integriere, sondern nur jene, welche hin- und untergeordnet sei der essentiellen Oblation und auf diese disponiere. Dazu komme, daß durch diese Oblation, wie immer sie ausgedrückt werde, das Opfer appliziert und für eine bestimmte Wirkung spezifiziert werde. Daß Scotus nur in diesem Sinne von der Oblation rede, lasse sich aus Quodlibet 20 erkennen, wo Christus als die res oblata bezeichnet werde.

Man wird aus Vorstehendem hinreichend erkannt haben, daß der Kommentator das Wesen des Opfers in der durch die Konsekration bewirkten realen Immutation sieht; Destruktion gehöre nicht zum Wesen des Opfers, darum sei auch die durch die Doppelkonsekration vollzogene mystische Schlachtung nicht das Wesen des eucharistischen Opfers. Durch die reale Immutation schlechthin werde schon die Unterwerfung unter Gottes Macht und die ihm schuldige Verehrung ausgedrückt.

War die Theorie des Kommentators genau die seines Lehrers? Wenn die Meinung richtig wäre, Scotus habe mit jener Äußerung nur das Offertorium als vorbereitenden Teil bezeichnen wollen, während er in der Konsekration als realer Immutation das Wesen des Opfers

sehe, so hätte seine obige Argumentation keinen Sinn. Er will beweisen, daß der degradierte Priester immer noch konsekrieren könne, und sucht zu dem Zwecke den Einwand aus dem Felde zu schlagen, das Opfer werde im Namen und in der Person der Kirche vollzogen, der Degradierte und Exkommunizierte könne aber nicht in der Person der Kirche handeln. Das zugegeben, daß das Opfer im Namen und in der Person der Kirche dargebracht werde, sagt Scotus, beweise für unsern Fall, wo es sich nur um die Konsekration handle, nichts, weil Opfer und Konsekration nicht identisch seien. Es sei der Fall wenigstens denkbar, daß konsekriert werde, ohne daß geopfert werde, und umgekehrt: oblatio non pertinet ad rationem consecrationis nec necessario requiritur quod offeratur; offertur enim hostia non consecrata et tunc est sacrificium non sacramentum. Es ist darum als sicher anzunehmen, Scotus unterscheide den eigentlichen Opferakt von der Konsekration als der realen, perfektiven Immutation, doch möchte ich es noch nicht als ausgemacht gelten lassen, daß er den Unterschied nur als realen auffasse. Zum Teil wenigstens muß also Vasquez und Suarez recht gegeben werden, Scotus nehme einen, begrifflichen oder realen, Unterschied von Opferakt und Konsekration an, anderseits muß er in Schutz genommen werden gegen die Unterstellung, er verlege die Opferhandlung nur in das Offertorium, nehme also Christus von der Opferaktion aus.

Wiederholt bezeichnet er in Quodlibet 20 Christus als die res oblata. So hat man bei Scotus mit zwei Thatsachen zu rechnen, d. h. beide in Einklang zu bringen. Die Darbringung einer nicht konsekrierten Hostie gilt ihm schon als Opfer — offertur enim hostia non consecrata et tunc est sacrificium —, anderseits wird Christus in der Messe wirklich geopfert. Der gewünschte Einklang beider Thesen ist bei der Annahme vorhanden, Scotus lasse Christum weder durch destruktive noch durch perfektive Immutation in der Messe geopfert werden, sondern durch einen einfachen Oblationsakt. Die Darbringung der noch nicht konsekrierten Hostie gilt ihm als Bild des Opferaktes, durch den Christus wirklich geopfert wird. Dieser Opferakt muß in Wirklichkeit der Konsekration erst nachfolgen, darum sagt er: oblatio non pertinet ad rationem consecrationis. Wie mag Scotus sich die Sache gedacht und zurechtgelegt haben? Wir meinen den Nachweis erbracht zu haben, daß die früheren Scholastiker, Hugo, Petrus Lombardus, Alexander und Thomas, keine Destruktionstheologen waren. In der Konsekration als eminent heiligen und die res Deo oblata heiligenden Handlung sahen sie das Wesen des Opfers, nur muß die Konsekration

in memoriam dominicae passionis unter den getrennten Gestalten geschehen, um die Beziehung zum Kreuzopfer herzustellen, um die Messe als Repräsentationsopfer erscheinen zu lassen. Nun könnte man einwenden, die Konsekration als solche sei nicht jenes opus humanum, welches das Opfer sein muß; weil sie nur durch göttliche Allmacht geschieht, drücke sie eher nur die Mitwirkung Gottes beim Opfer zur Erreichung des Opferzweckes aus, wie auch die Erreichung des übernatürlichen Endzieles das Resultat zweier Faktoren sei, nämlich der Gnade und der mit ihr wirkenden menschlichen Thätigkeit. Die Konsekration bedeute also die göttliche Mitwirkung beim Opfer zur Erreichung der übernatürlichen Verähnlichung, Vereinigung und heiligen Gemeinschaft, zu welcher der Mensch aus eigener Kraft allein nicht kommen könne, die er sich aber bei seiner Opferthätigkeit als Ziel gesteckt habe. Von der Konsekration als der realen Immutation der Opfergabe sei darum das eigentliche opus humanum wenigstens begrifflich zu unterscheiden. Dieses letztere, das opus humanum als eigentlicher Opferakt, ist nach Scotus ein einfacher Oblations- und kein Destruktionsakt, den Christus erst dann setzen kann, wenn er durch die Konsekration zur Opfergabe geworden ist. Die Oblation der Kirche beim Offertorium hätte dann den Zweck, nicht bloß die Hostie für die Konsekration vorzubereiten, sondern auch uns anticipando den Opferakt zu versinnbilden, den Christus entweder durch die Konsekration auf den Altar gebracht unter den Gestalten oder im Moment der Konsekration im Himmel im Angesichte des Vaters setzt. Ähnlich läßt auch Scheeben Christum im Augenblicke der Konsekration mit den Wundmalen als Zeichen seines Opfertodes bekleidet sich vor dem Vater durch einen Oblations- oder Aufopferungsakt opfern, da der status gloriae jeglichen, auch nur im Willen vollzogenen Entsagungsakt ausschließe [1], während Thalhofer auch beim himmlischen Hohenpriester einen inneren Schlachtungs- oder Destruktionsakt annimmt [2]. Man würde übrigens mit der Behauptung zu weit gehen, Scotus lasse, wie Suarez und Vasquez annehmen möchten, den Opferakt Christi von der Setzung des vorausgehenden Oblationsaktes der Kirche abhängig sein, so daß bei Unterlassung dieses jener nicht zu stande komme, sondern nur die Konsekration der Materie, da er auch ein andermal die Konsekration mit zur Opferhandlung rechnet: offertur in missa, sive hoc indistincte dicatur oblatio eucharistiae sive sit consecratio sive perceptio sive oblatio vel

---

[1] Dogmatik III, 445 f.

[2] Liturgik I, 205 f. und Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 261.

operatio aliqua sacerdotis in persona Ecclesiae[1]. Wenn er daher schließlich doch nur eine begriffliche Unterscheidung zwischen Konsekration und Oblation wird angenommen haben, so ist der Schein zerstört, als ob Scotus durch seine Opferlehre in Gegensatz zu seinen Zeitgenossen und den früheren Scholastikern getreten sei, da eine wenigstens begriffliche Unterscheidung bei allen schon genannten wahrzunehmen ist, daß sie sogar manchmal der Versuchung nicht widerstehen zu können scheinen, dem Oblationsgebete der Kirche nach der Konsekration eine solche Bedeutung beizulegen, daß sie von diesem, nicht von der Konsekration das innere oder himmlische Opfer Christi bedingt sein lassen möchten. So z. B. leitet Hugo den Namen Messe von transmissio ab, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et homines, preces et vota et oblationes Deo transmittat. Die heilige Hostie selbst wird missa genannt, weil sie uns vom Vater bei der Inkarnation übergeben wurde, um bei uns zu sein, und weil sie von uns dem Vater in der Passion übergeben wurde, um für uns zu intercedieren. Nachher im Sakrament wird sie uns zuerst vom Vater gegeben per sanctificationem qua nobiscum esse incipit, postea a nobis per oblationem qua pro nobis intercedit[2]. Ich möchte es wenigstens für zweifelhaft halten, ob der Autor unter dem postea hier nur an eine begriffliche Folge gedacht habe.

Die von Alexander gegebene Definition: sacrificium est oblatio, quae sacra fit offerendo, läßt eine begriffliche Unterscheidung von Konsekration und Oblation wohl zu. Auch sonst unterscheidet er die Oblation von der Repräsentation, demnach auch von der Konsekration. Als Grund der realen Gegenwart Christi im Sakrament nennt er die repraesentatio divinae passionis cum iteratione oblationis[3].

Wenigstens hier macht auch der hl. Thomas mit seinem Rivalen gemeinsame Sache. Wenn er für Oblation und Opfer keine verschiedene Bedeutung kennt, weil durch beide das Hinstreben zu Gott als dem höchsten Ziel des Menschen zum Ausdruck kommt, wenn er zwar von einer heiligen Handlung redet, die an der Opfergabe vorgenommen wird, aber zu sagen unterläßt, inwiefern dadurch das Opfer sich von der Oblation unterscheide, so muß sich die Oblation in der Konsekration wiederfinden und begrifflich wenigstens unterscheiden lassen. Sagt der Heilige einerseits: consecratione huius sacramenti sacrificium offertur[4], so sagt er anderseits: offertur ut sacrificium et consecratur

---

[1] Quodlibet 20, schol. 26. [2] De sacrament. l. 2, p. 9, c. 17.
[3] L. c. [4] III, 82, 10.

et sumitur ut sacramentum, und noch viel schärfer im unmittelbaren Anschluß: unde primo peragitur oblatio, secundo consecratio materiae oblatae, tertio eiusdem susceptio[1]. Diese Stelle wird von den Destruktionstheologen gern totgeschwiegen, oder man legt sich die Sache so zurecht, daß man darin die Präparation der Materie für die Konsekration, die Ausscheidung derselben aus dem Bereiche des Profanen sieht. Dem soll nicht widersprochen werden, aber Thomas sah gewiß noch mehr als das in der Oblation. Der Widerspruch zwischen der ersten Stelle, nach der das Wesen des Opfers in der Konsekration, und zwischen der zweiten, nach der es in der von der Konsekration unterschiedenen Oblation bestehen soll, ist nur dann beseitigt, wenn die Oblation als zum Wesen des Opfer gehörig wenigstens der Natur nach vorausgehend gedacht wird, weil sie in der res Deo oblata, wie Thomas sagt, gleichsam schon verkörpert ist, und indem sie als Versinnlichung des Opferaktes gilt, den Christus im Momente der Konsekration setzt. Nicht Immutation, sondern Oblation dürfte nach dem Heiligen das Wesen des Opfers sein, Oblation in des Wortes einfachster und ursprünglicher Bedeutung. So reichen sich die beiden Gegner Thomas und Scotus hier wenigstens die Hände. Allerdings gewinnen bei solcher Auffassung die Zeremonien der Messe, Oblationsgebet vor und nach der Konsekration, eine andere Bedeutung als nach der Theorie der Verteidiger der Destruktion, nicht als notwendige, wesentliche Bestandteile, sondern als Explizierung oder Entfaltung des Opfergedankens. Scheeben, welcher der Auffassung des Scotus nicht ferne steht, weil sie sich ohne Zwang aus seiner Opfertheorie ergiebt, beklagte sich einmal über die mangelhafte Berücksichtigung der historischen Entwicklung und Verwirklichung der Opferidee, insbesondere der kirchlich-liturgischen Darstellung derselben und der hier angewandten figürlichen Uebertragung der Bezeichnung des sinnlichen Opferritus[2].

Der hl. Bonaventura kennt nicht minder den Unterschied zwischen Konsekration und Oblation: aliud est conficere sive consecrare, aliud est offerre, et quamvis in illa die (Parasceve) non fiat confectio, fit tamen oblatio (die älteren Ausgaben, die mir wenigstens vorlagen, haben keinen Zusatz, während die neue Ausgabe der Franziskaner von Quaracci den Zusatz sive sumtio hat) cum sacerdos corpus in praecedenti die consecratum offert in altari[3]. Der Zusatz der neuen Franziskanerausgabe erleichtert das Verständnis der Stelle,

---

[1] III. 83, 4. [2] Dogmatik III, 399.
[3] In IV Sent. dist. 12, p. 2, dub. 2.

weil man sonst annehmen müßte, der Heilige behaupte eine wirkliche Trennung des Konsekrations- und Oblationsaktes, welch letzterer übrigens an dem Tage gar nicht vorkommt. In der Sumtion sieht er eine Opferhandlung, aber jedenfalls nicht im Sinne Lugos das Opfer Christi in der Messe als Vollendung der Destruktion, sondern in dem Sinne, wie oben der hl. Thomas bezüglich der Kommunion kommentiert wurde.

Auf eine früher schon erörterte Thatsache dürfte das Resultat der Untersuchung über das Wesen des Opfers nach der alten Scholastik ein Licht werfen, nämlich auf den mangelhaften, für unsere Zeit ungenügenden Beweis für die Wahrheit des eucharistischen Opfers. So wurde bereits angemerkt, wie St. Thomas es der Vollkommenheit des neuen Gesetzes entsprechend sein läßt, daß sein Opfer nicht wie die des alten Gesetzes Christum bloß in figura, sondern in Wahrheit enthalte, wie er also, den Beweis des Opfers als etwas Unnötiges erachtend, das Opfer einfach als Thatsache annimmt und sich nur angelegen sein läßt, die Gegenwart Christi im Opfer des Neuen Bundes zu beweisen. Das läßt sich nur daraus erklären, daß man das Wesen des Opfers in einer Handlung suchte, die in die Augen springend ist und schon durch den äußeren Vollzug wahrgenommen wird, wie es der Oblationsakt und die Oblationsgebete sind. Wenn also die alte Scholastik von einem Beweis für die Wahrheit des Opfers fast ganz absah, so läßt das schließen, daß sie das Wesen des Opfers nicht in einem Destruktionsakte bestehen läßt. Am meisten müßte sonst auffallen, daß sie die Zusätze zur ersten und zweiten Konsekration, welche den repräsentativen Charakter des eucharistischen Opfers anzeigen, nicht als Beweis für die Existenz des Opfers benutzt haben.

Schwane bemerkt zu den verschiedenen nachtridentinischen Theorien über das Opfer: „Die Frage über das Wesentliche der eucharistischen Opferhandlung galt für die verschiedenen kirchlichen Schulen der nachtridentinischen Zeit nicht gerade als eine prinzipielle, so daß dieselben in geschlossenen Reihen für die eine oder andere Lösung eingetreten wären. Sie galt als eine der freien Diskussion überlassene, so daß sie innerhalb einer und derselben Schule ganz verschiedene Lösungen erhielt.“[1] Das Gleiche gilt für die Behandlung der Frage in der vortridentinischen Zeit. Während z. B. die großen Meister ihrer Schulen, Thomas und Scotus, insofern in Gegensatz traten, als letzterer der repräsentativen Immolation, die ein konstitutives Element des

[1] Die eucharistische Opferhandlung S. 43.

eucharistischen Opfers bildet, ihre gebührende Stellung nicht entsprechend einräumte, was von Thomas der kirchlichen Lehre entsprechend korrekt geschah, sehen wir gleichwohl, wie Mitglieder seines Ordens in der Darstellung des Opfers mehr zu Scotus hinneigten, wie eben einer vorgeführt werden soll.

Petrus Soto, ein Dominikaner, hat noch am Vorabend der tridentinischen Session über das Opfer die Lehre des Scotus mit einer Schärfe vorgetragen, wie ich sie bei andern Theologen nicht mehr gefunden habe. Man wird annehmen dürfen, daß er nur eine solche Meinung vorzutragen wagte, die in der Kirche große Verbreitung gefunden hatte und daher den Häretikern keinen Anlaß bieten konnte, sie von vornherein als bloße Lehrmeinung einiger Theologen zurückzuweisen.

Wie schon oben mitgeteilt wurde, hat er, was bisher nicht Übung war, das Opfer für sich in einem eigenen Abschnitt behandelt. Da über die erste Wirkung dieses Sakramentes, nämlich die Konsekration, bereits gesprochen sei, beginnt er die Lektion über das Opfer[1], so bleibe zu sehen übrig, zu welchem Gebrauch uns Christus seinen Leib gegeben habe. Die erste Vollkommenheit dieses Sakramentes bestehe in der Konsekration der Materie, nicht im Gebrauch, nachher sei von der konsekrierten Materie, d. h. vom Leibe Christi, noch Gebrauch zu machen. Es gebe eine zweifache Anwendung, zu der Christi Leib im Sakramente uns gegeben sei, nämlich die Oblation und die Speisung[2]. Unter der Oblation versteht er eine wirkliche Opferhandlung, wie aus der ganzen Lektion unzweideutig hervorgeht. Es handelt sich nur darum, aufzufinden, worin nach Petrus Soto die sakrifikale Oblation bestehe. Er sagt, die erste Vollkommenheit bestehe in der Konsekration, nachher (postea) sei von Konsekrierten, dem Leibe Christi, Gebrauch zu machen.

Könnte man nicht unter der Konsekration nur die erste Konsekration verstehen? Die zweite Konsekration wäre dann eben dieser Gebrauch, den man von dem Sakramente macht, damit das Opfer zu stande

---

[1] Lectiones de institutione sacerdotum, de sacramento eucharistiae, lect. 7 de sacrificio. Lugd. 1586.

[2] Etsi enim prima huius sacramenti perfectio sit in consecratione materiae non in usu, sicut in omnibus aliis sacramentis, utendum est tamen postea materia consecrata, hoc est corpore Christi. Ideo merito quaeritur, quomodo sit eo utendum. Cui inquisitioni respondendum est duos esse usus, in quos proprie datum est nobis corpus Christi in hoc sacramento, oblatio scilicet et manducatio. L. c. p. 65.

kommt. Das ist aus verschiedenen Gründen nicht anzunehmen. Petrus Soto gebraucht den Ausdruck corpus Christi zur Bezeichnung des Leibes Christi überhaupt ohne Gegensatz zum heiligen Blute. Er denkt dabei an den belebten, mit dem Blute vereinigten Leib, wie dies bei den Scholastikern häufig vorkommt, wenn sie vom Sakramente der Eucharistie sprechen. Sie nennen es kurzweg das Sakrament des Leibes Christi.

Wenn darum Petrus Soto die konsekrierte Materie den Leib Christi nennt, will er dem Irrtum vorbeugen, als ob die Materie durch die Konsekration nur eine höhere accidentelle Beschaffenheit erhalten habe. Denselben Ausdruck gebraucht z. B. der Lombarde bei der Aufzählung der Sakramente: sacramenta sunt baptisma, chrisma, corpus Christi etc.[1] Ferner ist zu beachten, daß der Autor in der ganzen Lektion, die er mit De sacrificio missae überschreibt, nirgends von der Doppelkonsekration als der sakrifikalen Oblation redet; erst in einer späteren Lektion[2], wo er wieder die Eucharistie als Sakrament behandelt, wirft er die Frage auf, warum das Sakrament unter den beiden Gestalten konsekriert werde, und nennt die Gründe: vollständige Rekreation und Repräsentation der Passion; nie dürfe man das eine ohne das andere konsekrieren. So scheint er eine wirkliche Trennung von Konsekration und Oblation anzunehmen. Am strengsten dürfte sich das daraus beweisen lassen, daß Petrus Soto, wie schon oben erwähnt[3], den Beweis für die Eucharistie als Opfer nicht dem Evangelisten entnehmen zu können glaubt, sondern sich auf die kirchliche Tradition beruft. So konnte er nur schließen bei der Annahme, in der durch die Doppelkonsekration vollzogenen Repräsentation der Passion sei das Wesen des Opfers nicht enthalten; darum sehen wir auch, daß er die Doppelkonsekration von der Oblation unterscheidet: necessaria est ex institutione Christi utriusque speciei consecratio et oblatio, ita necessaria est utriusque speciei sumtio[4]. Daraus ergiebt sich auch, warum Christus nach dem Autor mehr das Opfer oder der zu opfernde Gegenstand als zugleich auch der Opferer ist, ja er geht so weit, überhaupt zwar dieselbe Opfergabe, aber einen andern Opferer anzunehmen. Hätte er an der Session über das Opfer noch teilnehmen können, so wäre er eines andern belehrt worden.

Warum sollte es uns nicht erlaubt sein, ruft der Autor aus, so vor dem Vater Jesu Christi zu sprechen: filius tuus qui pro nobis se

---

[1] Sent. l. IV dist. 13, n. 1. [2] De institutione sacerdotum lect. 11.
[3] L. c. p. 65. [4] L. c. p. 75.

obtulit, se nobis tradidit, illum et merita eius tibi offerimus, respice in faciem Christi tui, hoc cum agimus re vera coram patre caelesti repraesentamus ipsi sacrificium Christi[1]. Vor allem sind wir nach Soto im Opfer so thätig, daß wir dasselbe, welches wir von der Hand des Herrn empfangen haben, ihm wieder geben zur Danksagung, Genugthuung und Erlangung des göttlichen Wohlgefallens. Übrigens sei zu beachten: wenn auch die dargebrachte Sache dieselbe sei wie einst am Kreuze, der Opferakt selber (quam oblationem dicere possimus) sei ein anderer, weil Christus jetzt vom Priester dargebracht werde, unde alius est offerens (damit geht er zu weit) et alia devotio qua offertur atque alia oblatio, alia, inquam, non omnino diversa, sed ut particula quaedam aut gutta alia est a plenitudine fontis[2]. Er macht später, wie noch zu zeigen ist, eine Konzession, er will Christum doch nicht ganz von der Opferaktion ausschließen, wie Scotus thue. Aus allem geht aber deutlich hervor, daß Petrus Soto, der Dominikaner, das Wesen des Opfers nicht in einer Destruktion oder bloßen Repräsentation durch mystische Schlachtung, sondern in der repräsentativen Oblation gesehen hat, und das konnte er nur, wenn er keinen Unterschied zwischen oblatio und sacrificium kannte außer dem, daß die Oblation unter den Bildern der Passion geschehen mußte, um die Beziehung zum Kreuzopfer herzustellen. Bei diesem Bestreben, die Konsekration ganz in den Hintergrund zu drängen, ja sogar von der Opferhandlung auszuschließen, war die Gefahr vorhanden, Christus selber von der Opferaktion auszuschließen.

Petrus Soto schrieb seine Verteidigung in den ersten Jahrzehnten nach Luthers und seiner Freunde Abfall von der Kirche. Der wittenbergische Reformator war wohl groß im Niederreißen, aber wenn es galt, seine Position zu verteidigen, schnitt er kläglich ab in den Disputationen gegen die katholischen Theologen. Weit entfernt, deshalb von seinem Irrtum abzulassen, war er wie seine Freunde künftig bemüht, der neuen Lehre einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben, allerhand Spitzfindigkeiten gegen die kirchliche Lehre vorzubringen und den katholischen Theologen die Verteidigung der kirchlichen Glaubenssätze zu erschweren; so wurde schließlich die Position der letzteren eine schwierigere.

Unter denen, welche in dieser zweiten Periode der Reformatoren für die Kirche mit dem Schwerte der Dialektik fochten, war Dominikus Soto, ein Ordensgenosse des Obigen und Teilnehmer am Konzil bis

[1] L. c. p. 67. [2] L. c. p. 67.

zum Ende. Er hat also auch die Session über das eucharistische Opfer mitgemacht. Es war ihm daran gelegen, das Hauptargument Luthers und seiner Freunde gegen das eucharistische Opfer zu widerlegen, welches lautete: quoniam sacrificium idem est quod immolatio, ut in occisione animalium antiquae legis est videre. Christus autem in cruce semel immolatus est, in missa vero non rursus occiditur, ergo[1]. Auf den Grundgedanken der gegnerischen Objektion mußte eingegangen werden, und es durfte auch geschehen, ohne sich gegen die katholische Lehre zu verfehlen. Eine Art von Destruktion mußte zugestanden werden, wenn es auch nur eine repräsentative war. Dominikus Soto erkannte auch, daß die Waffe zum Kampfe mit dem Gegner aus derselben Rüstkammer zu holen sei, deren sich letzterer bediente, nämlich aus der Heiligen Schrift. Sein älterer Ordensgenosse gleichen Namens glaubte in den Evangelien keinen Beweis für das eucharistische Opfer finden zu können, er selber war anderer Meinung: quod autem sacramentum hoc sacrificium etiam sit, qua utique dignitate reliquis praestat sacramentis, Christus docuit apud Lucam dicens: hoc est corpus meum, quod pro vobis datur, hoc facite in meam commemorationem. Et hic est calix novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis effundetur[2]. Wenn nämlich der Herr auf dem Altare des Kreuzes sich als lebendige Hostie dem Vater darbrachte, so müsse die Erinnerung daran, wo von seiner Schlachtung berichtet werde, ein Opfer sein. Die Repräsentation sieht er mit Thomas in der Konsekration unter den getrennten Gestalten: quantum ad passionis repraesentationem congruum fuit, corpus per se sanguinemque seorsum consecrare, corpus sub specie panis pro salute corporis, sanguis sub specie vini pro salute animae offertur[3]. Das ganze Sakrament, ausdrücklicher die Konsekration des Blutes, wird in dieser Hinsicht ein Bild genannt, in dem der hier in Wahrheit existente Christus geschlachtet wird: non realiter et visibiliter, ut in cruce, sed occulte et sacramentaliter[4]. Zum voraus darf also als ausgemacht gelten, daß Dominikus Soto nicht mit Lugo eine reale Destruktion verlangt. Das sei darum so hervorgehoben, weil er sich nicht mit der durch die Konsekration unter den getrennten Gestalten vollzogenen Repräsentation begnügt, auch die Sumtion sei eine solche, und zwar noch deutlichere Repräsentation, zwar nicht der Passion, aber des Todes Christi: mors Christi non repraesentatur in consecratione,

---

[1] In IV Sent. dist. 8. q. unica. a. 4. [2] L. c. dist. 13.
[3] L. c. dist. 9, q. 1, a. 1. [4] L. c. dist. 9, q. 1, a. 3.

immo consecratur, ut immoletur, dum consumitur[1]. Wenn darum der Priester nach der Konsekration das Sakrament nicht nehmen würde, so würde das Opfer unvollkommen gelassen und hatte nicht die volle Wirksamkeit des Opfers. Die Sumtion unter jeder der beiden Formen gehöre zum Wesen des Opfers, deshalb sei es auch Sorge der Kirche gewesen, daß der Priester nie konsekriere, ohne jedes von beiden zu nehmen. Sakrament und Opfer seien darum nicht als etwas Gegensätzliches zu trennen, immo consecratio et usus sacramenti adhibita oblatione rationem integrat sacrificii[2]. Auch das Volk, das in der Messe kommuniziert, opfere durch die Sumtion suo ordine et gradu.

Schwierig erscheint es, festzustellen, worin nach dem Verfasser das Wesen des Opfers beruhen soll. Unser Sakrament sei, sagt er, ein kommemoratives Zeichen des vergangenen Leidens, ein demonstratives der gegenwärtigen Gnade und ein Prognostikon der künftigen Glorie. Ratione primi dicitur sacrificium[3]. Nicht insofern Christus im Sakrament eine reale Destruktion erleidet, sondern durch die Repräsentation der vergangenen Passion habe die Eucharistie Opfercharakter. Auch Thomas sei der Meinung: quatenus Christus hic immolatur et in repraesentatione occiditur, dicitur sacrificium, et quatenus hic continetur et offertur, dicitur hostia pura, sancta et immaculata[4]. Das erste ist nun nicht richtig. Thomas drückt sich in der angezogenen Quästion nie so aus, daß man anzunehmen genötigt wäre, er sehe in der repräsentativen Schlachtung allein das Wesen des Opfers; denn etwas anderes ist es, mit Thomas zu sagen: in quantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, habet rationem sacrificii, und etwas anderes, der bloß abgebildeten Schlachtung mit Soto Opfercharakter verleihen zu wollen. Soto giebt den Unterschied von Sakrament und Opfer treffend mit der Erklärung an: ratio sacramenti consistit in receptione quae reducitur ad genus passionis, ratio vero sacrificii in oblatione quae reducitur ad genus actionis[5]. Übrigens verleugnet Soto seine Prämissen selber, wenn es gilt, die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen. Als Opfer habe die Eucharistie eine doppelte Wirkung, nämlich sowohl virtute operis operantis als virtute hostiae i. d. virtute operis operati; die zweite Wirkung erlange sie per ob-

---

[1] L. c. dist. 13, q. 2, a. 1. [2] L. c. [3] Dist. 8, q. unica, a. 4.

[4] L. c. Wenn Soto hier die Oblation von der Repräsentation begrifflich trennen will, was auch andere Stellen seines Werkes zulassen, so steht er noch auf dem Boden der Tradition. [5] Dist. 13, q. 2, a. 1.

lationem, consecrationem et sumtionem, ut explicatum est, quoniam ex istis sacrificium integratur[1]. Damit ist ausgeschlossen, als ob der Autor die Oblation mit der repräsentativen Schlachtung durchaus identifiziere, weil er sie sonst von der Sumtion nicht unterscheiden könnte. Ein andermal sagt er, der Begriff dieses Sakramentes beruhe in der Konsekration: sacrificium autem est quod Deo offertur, quare ratio eius in oblatione consistit[2]. Während es in der Pyxis aufbewahrt oder zu einem Kranken gebracht werde, sei es Sakrament und kein Opfer. Die Sakramente der Taufe u. s. w. seien keine Opfer, quia non sunt hostiae Deo oblatae. Nicht insofern die Eucharistie ein Sakrament, sondern insofern sie Opfer sei, werde sie mit großer Solemnität in den Gewändern, Ornamenten, Bitten, Zeremonien und Gesängen gefeiert. Aber du fragst: beruht in der Oblation allein der ganze Begriff des Opfers?[3] Nicht geradezu, denn da das, was geopfert wird, der Leib und das Blut ist, so kommt es, daß die Konsekration, welche geschieht, damit jene dargebracht werden können, ebenso die Form des Sakramentes ist, wie sie gleicherweise zum Opfer gehört. Darum geschieht zuerst die Oblation der zu konsekrierenden Materie während des suscipe Domine sancte pater hanc oblationem, nachher bitten wir, daß Gott unser Opfer annehme, und endlich nach der Konsekration bringen wir, eingedenk des Leidens und anderer Wohlthaten, eine reine, heilige Hostie dar. Damit wollte der Autor nicht einem realen Unterschied von Konsekration und Oblation das Wort geredet haben, aber so viel wird man entnehmen dürfen, daß ihm die der Konsekration vorausgehende Oblation nicht nur als Vorbereitungsakt auf die Konsekration gilt, sondern auch eine gewisse antizipierte Versinnlichung des mit der Konsekration verbundenen, aber logisch von ihr zu trennenden, der Natur nach vorausgehenden Oblationsaktes ist, und so steht der Verfasser schließlich doch wieder auf dem Standpunkt wie die alte Scholastik; ein Anhänger der Destruktionstheorie ist er noch nicht, aber die

---

[1] L. c.

[2] L. c. Darum nimmt er ganz wie die Vorzeit eine logische Unterscheidung von Oblation und Konsekration an.

[3] Sed rogas: Numquid in sola oblatione tota ratio sacrificii posita est? Respondetur: Non prorsus, nam cum id, quod offertur, sit corpus et sanguis, fit, ut eorum consecratio, quae ut offerantur fit, sic sit forma sacramenti, ut pariter ad sacrificium pertineat. Quare prius fit oblatio materiae consecrandae . . . Et tandem post consecrationem offerimus hostiam puram. L. c. Auch hier beobachtet man wie bei Thomas u. a., daß die Oblation der Materie nicht bloß Präparation der Opfergabe für den eigentlichen Opferakt ist, sondern in dem schon oben angegebenen Sinne ein Opferakt.

Anzeichen einer neuen Zeit und Richtung in der Opferlehre der katholischen Theologen sind an ihm nicht zu leugnen. Entsprechend seinem Bemühen, dem Einwurf der Reformatoren durch Nachweis einer wenigstens repräsentativen Schlachtung zu begegnen, ist er zu einer Konfundierung der Worte und Begriffe sacrificium und immolatio geneigt, während sie sich nach der Entwicklung seiner eigenen Lehre sowie nach der Auffassung der früheren Scholastik ihrer etymologischen und essentiellen Bedeutung nach nicht durchaus decken. Auf einen weiteren Differenzpunkt zwischen Dominikus Soto und der späteren Scholastik muß aufmerksam gemacht werden. Wenn man in der nachtridentinischen Scholastik von integrierenden Teilen des Opfers redet, versteht man darunter solche Teile, welche nicht so nötig sind zur Opferhandlung, daß ohne sie nicht auch das Opfer seinem Wesen nach gesetzt und perfekt wäre, nämlich Oblation und vor allem die Sumtion im Gegensatz zur Konsekration. Soto rechnet aber letztere in gleicher Weise zu den integrierenden Teilen des Opfers: consecratio et usus sacramenti adhibita oblatione rationem integrat sacrificii, und: per oblationem, consecrationem et sumtionem sacrificium integratur. Die Annahme wird nicht ganz unrichtig sein, daß nach dem Autor jeder dieser drei Teile dem Opfer eine gewisse Wirksamkeit verleiht, so daß aus dem Zusammenwirken dieser Teile erst die volle Frucht und Wirksamkeit des Opfers resultiert. Die Richtigkeit dieser Vermutung bestätigt sich daraus, daß er auch das Volk bloß durch die Sumtion schon opfernd thätig sein läßt. Nur möchte man dann noch wissen, welches das allen dreien gemeinsame Substitut ist, das wie eine verborgene Quelle jedem Teil ein gewisses Maß der Frucht und Wirksamkeit des Opfers verleiht. Es würde mit der Lehrentwicklung des Autors harmonieren, darunter die Oblation zu verstehen, welche sich in der Konsekration, und wie früher schon gezeigt, auch in der Sumtion wiederfinden läßt[1]. Er ist aber eher geneigt, der Sumtion Opfercharakter zu verleihen, weil sie sich als repräsentative Immolation auffassen lasse; das ließe sich noch eher bei der Priesterkommunion rechtfertigen, wenn man mit Soto sagt: sacerdos sacramentum consecrat, offert et consumit, propriam Christi personam repraesentans[2], da er eine reale Immolation nicht lehrt, welche als reale Destruktion der Opfergabe die Opferhandlung wäre. Dagegen wäre es weniger zulässig, das Volk bei der Sumtion ebenfalls die Person Christi repräsentieren zu lassen.

[1] Wobei man zwischen der Opferthätigkeit Christi in der Konsekration und der der Kirche in der Sumtion unterscheiden müßte.

[2] Dist. 13, q. 2, a. 1.

§ 4. Das Verhältnis der vortridentinischen zur nachtridentinischen Opferlehre.

Die Entscheidungen des Konzils von Trient über das Meßopfer waren nicht so abschließend, daß für die theologische Diskussion und Spekulation keine Möglichkeit und Gelegenheit mehr übrig gelassen worden wäre. Das Konzil hatte den Zweck und die Hauptperson sowie ihr Organ näher bezeichnet. Auch über das Wesen des eucharistischen Opfers hat es das Notwendige gesagt. Durch dieses Opfer sollte das blutige Kreuzopfer repräsentiert werden, cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur. Als Gaben, welche im neuen Bundesopfer dargebracht werden, nennt es den Leib und das Blut Christi, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit. Um das Kreuzopfer zu repräsentieren, muß auch eine Art von Schlachtung dabei vorkommen, novum instituit pascha se ipsum, ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem [1].

Im Rahmen dieser Bestimmungen blieb der Spekulation ein weites Feld. Das Konzil hat weder eine Definition über das Opfer im allgemeinen noch eine vom eucharistischen gegeben. Es hat unbestimmt gelassen, ob die Schlachtung nur eine sakramentale sei, oder ob eine reale Destruktion an den eigentlichen Opfergaben, Leib und Blut Christi, vollzogen werde. Es hat nicht einmal den Akt genannt, ob Konsekration allein oder mit der Kommunion, der das Wesen des eucharistischen Opfers enthalte. Zum Beweise dieses Opfers beruft es sich auf die Weissagung des Propheten Malachias und die Mahnung des hl. Paulus, sich von den Götzenopfern fern zu halten, weil man nicht den Kelch des Herrn trinken könne und den Kelch der bösen Geister, nicht am Tische des Herrn teil haben könne und am Tische der bösen Geister [2]. In den Worten des Herrn: hoc facite in meam commemorationem, sieht das Konzil die Aufforderung, daß in der Kirche durch die Priester künftig geopfert werden solle, dagegen der Zusätze zu den Konsekrationsworten, welche die Handlung als einen Opferakt charakterisieren sollen, gedenkt es nicht.

Wir sahen, wie die frühere Scholastik den Beweis für den Opfercharakter der Eucharistie mangelhaft geführt hat, wenn man überhaupt von einer Beweisführung reden kann. Fast will es scheinen, als ob

[1] Sess. 22, cap. 1. [2] 1 Kor. 10, 20f.

den früheren Theologen der Scholastik der Opfercharakter als etwas von selbst Einleuchtendes galt, das einer Beweisführung nicht bedurfte. Die Angriffe der Häretiker des 16. Jahrhunderts gaben den Anstoß zu einer sorgfältigeren Beweisführung. Melchior Canus nennt in seinen Loci theologici so ziemlich alle Beweisgründe, welche bis heute angeführt werden. Nicht minder gründlich verfuhr Bellarmin in seinen Kontroversen. So kann man gewiß in dieser Hinsicht einen Fortschritt konstatieren.

Gewöhnlich findet man auch einen Fortschritt in der Auffassung des Wesens des Opfers durch die Nachtridentiner gegenüber der Vorzeit. Es läßt sich leicht begreifen, daß nach dem Konzil die Repräsentation des Kreuzopfers in hervorragender Weise betont wurde, um dem Vorwurf der Häretiker zu begegnen, das Meßopfer stelle das Kreuzopfer in Schatten. Die Frage sei hier aufgeworfen: Blieb man bei diesem Bestreben auf der von der alten Scholastik betretenen Bahn? wurde kein Element aufgenommen, das der früheren Scholastik fremd war? oder wurde der Opferbegriff so modifiziert, daß die spätere Lehre mehr als ein Bruch denn eine Fortentwicklung der traditionellen Auffassung des Opfers angesehen werden muß? Theologen bei uns wie im Westen sind, wie gezeigt, zur Bejahung der letzteren Frage geneigt.

Die Besprechung dieser Frage durch Gegenüberstellung der Lehrmeinungen älterer und späterer Scholastiker kann nur dazu beitragen, die Lehre der alten Scholastik in noch deutlicherem Lichte erscheinen zu lassen, und so kann der Hauptzweck dieser Abhandlung dadurch nur gefördert werden.

Die Annahme wäre verfehlt, als ob eine neue Auffassung der Lehre über das Opfer ihren Ursprung hauptsächlich den dogmatischen Debatten des Konzils von Trient über den Gegenstand zu verdanken habe, insofern hier neue Gesichtspunkte geboten worden wären. In diesem Falle müßte nämlich gerade Melchior Canus, der mit Dominikus Soto auf dem Konzil an den Diskussionen über das Opfer hervorragenden Anteil nahm, die Keime neuer Ansichten in seinen Loci theologici erkennen lassen. Er ist aber so weit davon entfernt, daß Schwane in seiner Monographie über das Opfer sich äußert, seine Ansichten über den Gegenstand seien der Art, daß sie in den kirchlichen Schulen keinen Anklang gefunden hätten[1]. Dagegen wird man nicht umhin können, in ihm einen nicht zu unterschätzenden Interpreten der altscholastischen Lehre zu sehen, vornehmlich seines großen Ordensgenossen, des hl. Tho-

[1] Das eucharistische Opfer S. 21.

mas. Und schließlich wird jene Frage auch nicht die letzte auf dem Konzil gewesen sein: Was lehrte die alte Scholastik über das Wesen des Opfers und speziell des eucharistischen? So dürfte die Vermutung nicht ganz von der Hand zu weisen sein, Melchior Canus biete in seiner Lehre einen Niederschlag der Gesamtmeinung, auf die man sich zur Beurteilung dieser Frage auf dem Konzil wird geeinigt haben. Aus diesem Grund scheint mir seine Ansicht vom Opfer von Wichtigkeit zu sein. Damit soll deren Richtigkeit nicht als ausgemacht gelten.

Das Opfer ist nach Melchior Canus ein eigentlicher Akt der Gottesverehrung (religionis), welcher nämlich allein der Verehrung Gottes gewidmet ist. Es hat seinen Namen davon, daß im Opfer etwas Heiliges geschieht, est enim sacrificium quasi sacrum factum, ut Gregorius ait[1]. Gleichwohl dürfen nicht alle Zeremonien und Akte der Religion im eigentlichen Sinn sacrificium genannt werden, denn zum Opfer müsse eine Hostie da sein. Den Unterschied zwischen Oblation und Opfer bestimmt er ganz wie Thomas: si circa rem quae offerebatur quippiam sacri sacerdos faciebat. Er hat damit zunächst die alttestamentlichen Opfer im Auge. Wenn der Priester z. B. das Blut ausgoß, wenn er den Weihrauch brennen machte u. a., tum demum vere sacrificium faciebat. Damit hat er nur einer traditionellen Anschauung Ausdruck gegeben. Wir erinnern nur kurz daran, wie die Definition des sacrificium, von Gregor gegeben, im Mittelalter bald rezipiert wurde, so von Hugo von St-Victor, dem Lombarden, Alexander von Hales, der neben dieser Erklärung noch eine eigene giebt, welche durchaus nicht mit ihr differiert. Die beiden Erklärungen Gregors und Alexanders sind, weil enger begrenzt, in der allgemeineren des hl. Thomas enthalten. Thomas sagt nur: sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit. Nun kann das, was an der res Deo oblata geschieht, entweder ihr Wesen treffen, sie innerlich heiligen, dann treffen die beiden Erklärungen von Gregor und Alexander zu: sacrificium quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur und sacrificium est oblatio, quae sacra fit offerendo, oder es berührt nur ihre Form (quod panis frangitur et comeditur). In letzterem Falle kann darunter hauptsächlich oder ausschließlich eine symbolische Handlung zu verstehen sein. Auch hier hat Canus die Tradition für sich. Von Hugo an konnten wir es verfolgen, wie man in der Brechung und Sumtion (Hugo, Petrus Lombardus, Alexander, Thomas, Dominikus Soto) eine symbolische Handlung sah, entweder die

[1] Loci theologici l. 12, c. 12.

Repräsentation der Passion resp. des Todes Christi oder das Symbol und zugleich Mittel der Vereinigung mit Gott; nur will es scheinen, als ob man nicht immer klar genug den Opfercharakter der Brechung und Sumtion auszusprechen sich getraut habe, worüber gleich ausführlicher.

Canus hat wohl etwas zu stark die Notwendigkeit eines äußeren symbolischen Ritus beim Opfer betont[1] und sich dadurch in den übrigens nach meiner Meinung unbegründeten Verdacht gebracht, als ob er vier gleich wesentliche Bestandteile des Opfers annehme: die Konsekration, die darauf folgende Oblation, die Brechung nebst Mischung und die Kommunion. Er sagt allerdings: da vor der Brechung an den Species vom Opfer nichts geschehen sei, so sei das Opfer auch nicht vollendet; auf Grund der Einsetzung Christi müßten wir symbolisch seinen Tod vollziehen, wenn unser Opfer wahr und vollkommen sein soll und ein Bild jenes Opfers, das Christus am Kreuze uns bot; zur Integrität des äußeren Opfers gehöre also nicht nur die Konsekration und Oblation, sondern auch die Fraktion und Konsumtion. Man beachte aber wohl zur Rechtfertigung des Autors, daß er nur von der Integrität des Opfers redet, gerade wie Dominikus Soto, der zum Unterschied davon die Konsekration als das Wesen der Opferhandlung bezeichnet. Es dürfte darum der Vorwurf unbegründet sein, den Schwane dem spanischen Bischof und hervorragenden Theologen des Trienter Konzils macht: sollten irgend welche äußere Ritus, die an der Opfergabe zu einer Veränderung derselben vorgenommen wurden, hinreichen, so konnte er leicht zu der Meinung kommen, für die eucharistische Opferhandlung gebe es vier „wesentliche" Bestandteile[2]. Mich dünkt, als wollte Canus nur so viel sagen, daß das eucharistische Opfer, das seinem Wesen nach in der Doppelkonsekration, aber als etwas Inneres, Unsichtbares bereits gesetzt ist, auch naturgemäß einen äußeren und darum symbolischen Ausdruck haben müsse. In der Doppelkonsekration lassen sich zwei Momente logisch trennen, die Repräsentation der Schlachtung am Kreuze und die Oblation der Opfergaben. Beide erhalten einen sichtbaren Ausdruck, das letztere in den Oblationsgebeten,

[1] Cum itaque circa species ante fractionem nihil sit a sacrificio factum, ne sacrificium quidem peractum est. Item cum symbolis rerum, Christo instituente, debeamus mortem ipsius agere, si verum et perfectum nostrum sacrificium est, eiusque victimae symbolum antequam species frangantur, misceantur, consumentur; certissimum accipere argumentum possumus, ante fractionem nondum expletum sacrificium. Manet igitur non consecrationem modo et oblationem, verum et fractionem quoque ac consumtionem ad integritatem externi sacrificii pertinere. L. c. p. 422.

[2] Die eucharistische Opferhandlung S. 21.

das erstere in der Brechung und Sumtion, und schließlich kann man beide Momente mit Thomas in der Sumtion bezw. Brechung wiedersehen[1]. So würde sich nach Canus der äußere Ritus als die äußere Entfaltung des in der Konsekration beschlossenen Opferaktes darstellen. Beachtet man, wie schon Augustin in Anlehnung an Paulus in der Kommunionfeier der Christen eine Opferhandlung sieht, und wie strenge die Kirche die Sumtion der geopferten Gaben verlangt, so begreift es sich, wenn Canus ihre Stellung als Teil der Opferfeier zu rechtfertigen sucht. Was ihn später in Verachtung und Verruf hinsichtlich seiner Opferlehre gebracht haben mag, wird dem Umstande zuzuschreiben sein, daß er noch nichts von Destruktion als dem Wesen und der spezifischen Differenz des Opfers von andern religiösen Zeremonien weiß.

Dominikus Soto und Melchior Canus stehen noch auf dem Boden der altscholastischen Lehre, wenn sie auch vielleicht darin einen Schritt weiter gingen als manche ihrer Vorgänger, daß sie entschiedenen Ernst damit machten, die Sumtion durchaus mit in die Opferaktion einzubeziehen. Wir betonen „Aktion", weil sie das Wesen des Opfers nicht in einer Destruktion suchten, die mystisch oder real erst das Ergebnis einer Aktion wäre als der condicio sine qua non der Destruktion.

Den ersten Vorstoß gegen die Lehre der Vorzeit führte Bellarmin. Er findet die wesentlichen Teile des Opfers in der Konsekration und Kommunion; das Offertorium, die Aufopferung nach der Konsekration und die Brechung der Brotsgestalt gehöre nur zur Integrität des Opfers. In der Konsekration geschehe ein Dreifaches, in dem der Begriff des wahren und wirklichen Opfers bestehe[2]. Zuerst werde eine profane Sache heilig, denn das irdische Brot werde in den Leib Christi verwandelt. Zweitens werde in der Konsekration jene aus Profanem heilig gewordene Sache Gott dargebracht. Schwane findet es auffallend, daß Bellarmin die Konsekration nicht deshalb zum Wesen rechnet, weil Brot und Wein als Opfergaben in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, noch auch weil durch die Konsekration der beiden getrennten Gestalten eine mystische Trennung des Blutes vom Leibe Christi zu stande komme[3], sondern deshalb, weil Brot und Wein als ein profaner Gegenstand durch die Konsekration zu einem heiligen werde, und

---

[1] III, 83, a. 5 ad 7 u. a. 6 ad 6.

[2] De Missa I, 27: In consecratione eucharistiae tria fiunt, in quibus sacrificii veri et realis ratio consistit. Primum res profana fit sacra, panis enim res alioquin terrena vertitur in corpus Christi, secundo in consecratione res illa sacra ex profana effecta Deo offertur, dum in altari Dei collocatur.

[3] Dogmengeschichte IV, 384.

dann auf dem Altare Gott geopfert werde. Wir meinen daran nichts Auffälliges zu finden, da der Autor damit den Kontakt mit der scholastischen Tradition bekundet, wir glauben früher diesen logischen Unterschied zwischen Heiligung und Darbringung innerhalb der Konsekration bei den Scholastikern gefunden zu haben, wie wir auch das Verständnis für eine durch die Doppelkonsekration vollzogene mystische Trennung bei vielen vermißt haben. Gleichsam an der Schwelle einer neuen Ära giebt er nochmals Zeugnis von der bisherigen Auffassung des Opfers bezw. der Konsekration, um sogleich den Fuß in ein neues, fremdes Land zu setzen. Er giebt nämlich der Konsekration noch eine dritte Bedeutung. Durch die Konsekration werde die dargebrachte Sache auf eine wahre, wirkliche und äußere Veränderung und Destruktion hingeordnet, die zum Begriff des Opfers notwendig sei. Durch die Konsekration erhalte der Leib Christi die Speiseform, die Speise habe die Bestimmung zum Essen und dadurch zur Veränderung und Destruktion. Es hindere nichts, daß der Leib Christi keine Verletzung in sich erleide, noch sein natürliches Sein verliere, während er in der Eucharistie genossen werde, denn er verliere das sakramentale Sein und höre demnach auf, wirklich auf dem Altare zu sein, er höre auf, eine sinnenfällige Speise zu sein[1]. Seine Definition vom Opfer lautet dementsprechend: sacrificium est oblatio externa facta soli Deo qua ad agnitionem humanae infirmitatis et professionem divinae maiestatis a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur[2]. Hier kann nicht der Ort sein, an der Definition Kritik zu üben, welche schon vom gleichzeitigen Ordensgenossen Vasquez besorgt wurde[3]; uns berührt nur ihr Verhältnis zur Lehre der Vorzeit. Die Definition will der Versuch sein, das Opfer unter einem möglichst einheitlichen und engen Gesichtspunkt aufzufassen, um es leicht und sicher von andern religiösen Zeremonien zu unterscheiden; darum enthält sie den Formalgrund, Anerkennung der menschlichen Schwäche einerseits und Bekenntnis der göttlichen Majestät anderseits, und als eigentlichen Opferakt an der Opfergabe, um den

[1] De Missa I. 27: Tertio per consecrationem res quae offertur ad veram realem et externam mutationem et destructionem ordinatur, quod erat necessarium ad rationem sacrificii. Nam per consecrationem corpus Christi accipit formam cibi, cibus autem ad comestionem et per hoc ad mutationem et destructionem ordinatur. Neque obstat, quod corpus Christi nullam in se laesionem patiatur neque esse suum naturale amittat, cum manducatur eucharistia, nam amittit esse sacramentale et proinde desinit realiter esse in altari, desinit esse cibus sensibilis.

[2] Ib. I, 2. [3] Disp. 220, 19.

Formalgrund auszudrücken, eine Veränderung, welche sich genauer als eine destruierende erweist. Damit war die neue Richtung inauguriert. Die destruiernde Veränderung wird von jetzt an das stereotype einzige Wesenselement im Opferbegriff. Der Streit dreht sich nur darum, ob sie als mystische oder reale oder quasireale aufzufassen sei, oder was gleichbedeutend ist, ob sie nur die sakramentalen Zeichen oder nur die eigentlichen Opfergaben oder beide treffe. Auch der Formalgrund kehrt mit geringen Modifikationen in den später gegebenen Definitionen wieder.

Man wird die Behauptung von einer neuen Richtung in der Opferlehre, welche zuerst von Scheeben aufgeworfen wurde[1], nicht gelten lassen wollen. Man wird den früheren Mangel einer genau bestimmten Definition einer ungenügenden Schulung im logischen, formalen Denken zuschreiben: die theologische Spekulation sei früher nicht so tief in die Materie eingedrungen. Wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch dem Sinne nach rede die Vorzeit von Veränderungen, die an der Opfergabe vorgenommen werden und sich bei manchen klar als destruierende erkennen lassen.

Wir möchten eher meinen, daß man früher von einer genau bestimmten Definition deshalb absah und sich lieber in Teildefinitionen bewegte oder mehr paraphrasierend auf weiterer Basis sich über das Opfer äußerte, weil man es für zu schwierig oder kaum möglich hielt, alle Momente und Faktoren, die beim Opfer mitwirken, in einer einzigen Definition erschöpfend unterzubringen oder auf ein einziges Wesenselement zusammenzudrängen. Wo man aber von einer Veränderung sprach, welche als das genus sacrificii zu gelten habe, meinte man nicht eine Destruktion. Was Thomas über das Opfer und seinen Unterschied von der Oblation geschrieben hat, ist maßgebend geblieben bis zum Tridentinum. Er giebt keine Definition vom Opfer, was von den Nachtridentinern beklagt wird, sondern zeigt an Beispielen, was an den Opfergaben zu geschehen habe, um den Unterschied der oblatio vom sacrificium zu begründen; die Opfertiere wurden geschlachtet und verbrannt, das Opferbrot wird gebrochen, gegessen, gesegnet.

Müßte schon das Beispiel panis benedicitur belehren, daß der Heilige nicht in einer destruierenden Veränderung das Wesen der Opferhandlung sieht, so sagt er noch selber, warum die angeführten Beispiele wirkliche Opfer seien. Der Name sacrificium drücke es aus, nam sacrificium

---

[1] Dogmatik III, 399 f.

dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum. Beachtet man überdies, daß der hl. Thomas die Handlungen, die an der Opfergabe vorgenommen werden, allgemein nur als solche bezeichnet, die circa res Deo oblatas geschehen, so hat man den weiten Rahmen, in den alle jene Handlungen zu stellen sind, welche Opfer sind. Es braucht demnach weder eine das Wesen noch eine die Form verändernde Handlung zu sein, geschweige eine destruierende, um die Oblation zum Opfer zu erheben, es genügt schon eine circa res Deo oblatas vollzogene Handlung. Drei Requisite sind danach zum Opfer erforderlich, eine Opfergabe, eine Handlung an oder mit derselben, weil, wie Dominikus Soto sagt, das Opfer unter das genus actionis, nicht passionis fällt, weshalb auch Thomas sagt: homo facit aliquid. Die Handlung muß eine heilige sein. Das kann wiederum in dreifacher Weise geschehen. Der einfachste Modus ist z. B. eine Elevation der Opfergabe, hier ist die Handlung eine heilige, weil sie eine heilige Idee ausdrückt, die Hingabe oder das Hinstreben der Seele zu Gott. Die zweite Art heiliger Handlung an der Opfergabe haben wir bei der die Form derselben verändernden Aktion, z. B. Brechen, Sumieren. Beide können eine heilige Idee ausdrücken, nämlich die Vereinigung des Menschen mit Gott, daher communio, sie können aber auch das Bild einer geschehenen oder künftigen heiligen That, heiligen Handlung und darum Opfer sein, insofern Brechen und Sumieren ein Bild der Passion sind. Dementsprechend wäre das Schlachten und Verbrennen der Opfertiere im Alten Bunde nach Thomas eine Opferhandlung gewesen als Bild der heiligen Kreuzopferthat: rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi[1]. Gewiß bezeichnen sie auch die Unterwerfung des Menschen unter Gott, insofern das Schlachten ein Destruktionsakt ist; weil aber nach Thomas schon die Übergabe eines Geschenkes ohne Destruktion die Gott schuldige Unterwerfung ausdrückt[2], so kann die Destruktion nicht die spezifische Differenz des Opfers von andern Kultakten sein. Die Konsekration ist die dritte und eminent heilige Handlung an der Opfergabe. Geschieht die Konsekration unter den getrennten Gestalten als den Sinnbildern der Passion, so haben wir die repräsentative Schlachtung, die Immolation.

Nicht also eine destruierende Veränderung der Opfergabe, sondern eine an oder mit der Oblation vorgenommene heilige Handlung macht nach der alten Scholastik das Wesen des Opfers aus. Diese vom hl. Thomas vertretene Anschauung war so allgemein, daß dreihundert

---

[1] 1, 2, 102, 3. [2] 2, 2, 85, 1.

Jahre später Melchior Canus auf dem Tridentinum als gewöhnliche Definition angeben konnte: opus religionis sacrumque facere; cum res offertur sacra, sacrificium est ... proprie sacrificium est, cum res sacra offertur et res ipsa efficitur et sacerdos efficit cum caerimonia sacra.

Der Unterschied der alten und neuen Auffassung wird noch klarer hervortreten, wenn wir die drei Haupttheorien, welche nach Bellarmin durch Vasquez, Suarez und Lugo aufgestellt wurden, ins Auge fassen.

Vasquez[1] knüpft an die Definition von Bellarmin an. Die darin erwähnte Veränderung sei das Ausschlaggebende, die spezifische Differenz zur Unterscheidung des Opfers von der Oblation[2]. Diese Veränderung drücke ein Zweifaches aus. Sie bezeichne den Tod Christi und sei ein Bekenntnis unserer Unterwerfung und der Majestät Gottes. Den Unterschied zwischen Adoration, Oblation und Opfer bestimmt er folgendermaßen: Durch das Zeichen der Anbetung drücken wir unsere Unterwerfung aus, durch die Oblation seine universelle Herrschaft über alles, was wir besitzen. Das Opfer ist nach Vasquez das Bekenntnis der göttlichen Allmacht, vermöge welcher Gott der Urheber von Leben und Tod ist, und auf dessen Wink alle Dinge sein und zerstört werden können[3]. Vasquez bestimmt daher das Opfer ex parte formae als nota existens in re, qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis und ex parte materiae als res, quae per sui immutationem Deo offertur[4]. Schon in der Bezeichnung des Opfers tritt Vasquez mit der Vorzeit in Gegensatz. Thomas z. B. kennt einen Unterschied in der Bezeichnung des Opfers und der einfachen Oblation nicht. Beide drücken nach ihm dasselbe aus, sie sind der Ausdruck eines Erkenntnisaktes, daß der Mensch alles von Gott als dem ersten Prinzip habe, und eines Willensaktes, daß er alles auf Gott als das letzte Ziel hinzuordnen habe, et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis[5]. Darum kennt er auch keine Veränderung, welche zur Bestimmung des Formalgrundes beim Opfer im Gegensatz zu andern Akten der Religion, zunächst der Oblation, nötig wäre.

---

[1] Comm. in III. p. S. Thomae disp. 220—222.

[2] L. c. disp. 220, n. 11.

[3] Nostram animi submissionem et Dei excellentiam adorationis nota significamus. Simplici autem oblatione denotamus dominum ipsius universale. Demum ut sacrificium sit nota divinae omnipotentiae, qua est auctor vitae et mortis, et cuius nutu res omnes esse et destrui possunt, requiritur immutatio. L. c. n. 22. [4] Ibid. n. 25. [5] 1, 2, 102, 3.

Vasquez muß übrigens selbst eine Retraktion vornehmen. Beim eucharistischen Opfer könne man keine reale Immutation annehmen, so kommt er zur Unterscheidung des eucharistischen Opfers als eines kommemorativen vom absoluten Opfer des Kreuzes. Beim kommemorativen Opfer genüge es, wenn die Allmacht Gottes auch durch etwas anderes als durch eine reale Immutation bezeichnet werde. Quamvis in hoc non fiat immutatio rei, quae hoc modo offertur, reperitur tamen vera significatio et nota divinae omnipotentiae, sicut in sacrificio absoluto, et ita non minus ei convenit vera ratio sacrificii quam sacrificio cruento et absoluto[1]. Obgleich das absolute Opfer die Veränderung der dargebrachten Sache erfordere, so sei sie doch nicht die ratio formalis des Opfers. Diese bestehe vielmehr in der Bezeichnung der Allmacht Gottes als des Urhebers von Leben und Tod. Wenn es demnach eine Oblation gebe, durch welche ohne wahre und wirkliche Veränderung der dargebrachten Gabe Gott als Urheber von Leben und Tod bezeichnet und verehrt werden könnte, so müßte dies ein wahres und eigentliches Opfer genannt werden. Derart sei die Konsekration des Leibes und Blutes Christi ohne reale Veränderung Christi allein wegen der Repräsentation seines Todes. Es wäre zwar, meint er, zum kommemorativen Opfer nicht genug, wenn es allein das nackte Zeichen des Todes irgend einer Sache wäre, ohne daß die Sache, deren Tod repräsentiert wird, vorhanden wäre. Beim eucharistischen Opfer sei aber die Sache selbst vorhanden. Durch die mystische Schlachtung werde die wirkliche Trennung des Leibes und Blutes Christi dargestellt[2].

Es kommt doch einem Widerspruch gleich, die Immutation als sakrifikale Oblation zu verlangen und sie nachher wieder preiszugeben, d. h. in ein Bild zu verflüchtigen. Da war die alte Scholastik konsequenter. Sie weist nicht den Begriff der Veränderung ganz zurück. Gehört zum Wesen des Opfers eine an der Oblation vorzunehmende Handlung, so wird dies allerdings eine Veränderung derselben zur Folge haben, sei es eine lokale, formale oder wesentliche. Letzteres ist beim eucharistischen Opfer der Fall. Die perfektive Immutation, deren Ziel Christus als die res oblata unter den Gestalten ist, war nach der alten Scholastik die sakrifikale Oblation. Wie notwendig die perfektive

---

[1] Comm. in III. p. S. Thomae disp. 220, n. 26.

[2] Ex utriusque speciei consecratione hoc modo facta conflatur repraesentatio quaedam separationis sanguinis a corpore, per quam fit mors et dicitur mystica separatio, mors etiam ipsa repraesentatur, et ideo mystica mactatio dicitur. Disp. 223, n. 37.

Immutation als sakrifikale Oblation zum Wesen des Opfers nach der alten scholastischen Lehre vor jeder Repräsentation gehört, sehen wir z. B. an der Definition, welche Alexander giebt: sacrificium est res quae sacra fit offerendo. Beim eucharistischen Opfer kommt als zweites Moment die Repräsentation der Passion hinzu, insofern die Konsekration unter den getrennten Gestalten geschieht. Das gehört auch zu den beachtenswerten Unterschieden zwischen früher und später, daß man ehemals das Wesen des eucharistischen Opfers nicht in ein einziges Moment, die mystische Schlachtung, zusammendrängen wollte, wie wir es zum erstenmal an Vasquez beobachten können. Wenn es etwa scheinen will, als ob Vasquez den hl. Thomas auf seiner Seite habe, weil er sich hin und wieder so ausdrückt, daß dieses Sakrament Opfercharakter habe, insofern Christi Leiden in ihm dargestellt werde, so will das nur so viel besagen, daß die Repräsentation als Teilmoment zum Vollzug des eucharistischen Opfers mitwirke, nicht aber allein und ausschließlich das Wesen dieses Opfers ausmache, sonst müßte man zum Ergebnis kommen, als ob Christus auch nach der Konsekration noch geopfert werde, weil dem Aquinaten die Forteristenz Christi unter den getrennten Gestalten als Repräsentation der Passion gilt.

Eine Rückkehr zur alten Auffassung des Opfers, aber nur eine halbe, bedeutet die Theorie von Suarez. Er unterscheidet beim Opfer das Materielle, die Sache oder Handlung, und das Formelle, die Bezeichnung, welche eine zweifache ist, die moralische und die mystische, je nachdem es sich um Bezeichnung eines menschlichen Aktes oder um die Darstellung eines übernatürlichen Mysteriums handelt. Die moralische Bezeichnung drückt die Unterwerfung unter Gott und die Anerkennung der göttlichen Oberhoheit und Macht aus[1]. Die mystische Bezeichnung gehöre nicht zum Wesen des Opfers, obwohl in allen Opfern, welche wirklich dargebracht würden, eine mystische Bezeichnung des Opfers Christi sich erkennen lasse. Was ist nach Suarez das Materielle? Darin findet er die Hauptschwierigkeit, denn wenn auch jedes Opfer in einer sinnenfälligen Handlung bestehe, so könne doch nicht jeder sinnenfällige Akt, durch den Gott verehrt wird, Opfer genannt werden. Zunächst gehöre zum Opfer die Oblation einer permanenten Sache, doch nur jene Oblation sei Opfer, welche geschehe durch irgendwelche

[1] De sacramento eucharistiae et de missae sacrificio disp. 73—75. Aliqua significatio moralis est de ratione sacrificii. Unde aliquid in Deo et aliquid in homine offerente significare debet, in Deo quidem supremam excellentiam et dignitatem primi principii, ultimi finis et supremi Domini rerum omnium, in homine vero subiectionem ad Deum. Disp. 73, sect. 2.

Veränderung der dargebrachten Sache, an der etwas Heiliges geschehen müsse, wenn eigentlich geopfert werde. Damit findet er sich noch ganz in Fühlung mit der scholastischen Tradition; so giebt der Aquinate den Unterschied von Opfer und Oblation. Aber was bedeutet die heilige Handlung, die an der Oblation vorzunehmen ist? Jetzt zeigt sich Suarez im Banne der neuen Richtung. Das eigentliche Opfer sei Ausdruck der Anerkennung der göttlichen Oberhoheit und höchsten Herrschaft Gottes, was entsprechend ausgedrückt werde, wenn eine Sache so dargebracht werde, daß sie zu seiner Ehre verändert oder konsumiert werde; in communi enim solum dicere possumus, debere esse actionem consecrativam aliquo modo rei oblatae et immutativam eius[1]. Der hl. Thomas sagte nur, der Mensch gebrauche gewisse sichtbare Zeichen und biete sie Gott zum Zeichen der schuldigen Unterwerfung und Ehre an nach Ähnlichkeit jener, die ihrem Herrn etwas zum Zeichen und zur Anerkennung der Herrschaft anbieten, hoc autem pertinet ad rationem sacrificii[2]. Einer Veränderung der dargebrachten Sache bedarf es also nicht, um Gottes Oberhoheit und höchste Herrschaft auszudrücken, die Veränderung muß daher etwas anderes ausdrücken. Wiederum macht Suarez einen Schritt rückwärts. Bellarmin ließ deutlich genug durchblicken, die Veränderung sei näherhin als eine destruierende aufzufassen. Einige meinen, sagt Suarez wohl mit Bezug auf die Theorie Bellarmins, die Aktion müsse eine solche sein, daß durch sie die dargebrachte Sache getötet resp. zerstört werde[3]. Obwohl dies zwar häufig der Fall sei, weil dadurch passender das höchste Dominium Gottes im Opfer repräsentiert werde, so sei nichtsdestoweniger dies nicht so beständig erforderlich, daß nicht auch ohne eine solche Aktion resp. Veränderung geopfert werde. Das Opfer Melchisedechs spreche dafür, da hier von keiner derartigen Veränderung etwas bekannt sei. In diesem Falle habe wohl eine äußerliche Darbringung durch Benediktion, Elevation, Fraktion, Distribution oder Sumtion per modum cibi et potus stattgefunden; ähnlich sei mit den Schaubroten verfahren worden. Wenn aber schon Elevation zu jener Veränderung gehört, welche an der Opfergabe vorgenommen wird, sollte man meinen, bedürfe dies keiner speziellen Erwähnung in einer Definition, weil es sich aus dem Begriffe der Oblation von selbst ergiebt, dann hat das Opfer auch keine von der einfachen Oblation verschiedene Bezeichnung, dann

[1] Ibid. sect. 5. [2] 2, 2, 85, 1.

[3] Quidam aiunt necessarium esse, ut haec actio talis sit, ut per eam res oblata interficiatur seu pereat, nihilominus tamen non fuit hoc ita perpetuum et necessarium. Ibid. sect. 5.

drückt das Opfer dasselbe Verhältnis des Menschen zu Gott aus wie die Oblation, Unterwerfung und Verehrung. Auch die Benediktion muß etwas anderes als der Ausdruck der Anerkennung der göttlichen Oberhoheit und höchsten Herrschaft Gottes sein. Kurz, das Opfer hat keinen andern Formalgrund als die Oblation, wenn auch nach der alten Scholastik wie nach Suarez etwas Heiliges an der Oblation geschehen muß.

Entsprechend seiner der alten Lehre so genäherten Auffassung ist seine Theorie auf das eucharistische Opfer angewendet, wie folgt: Christus ist die dargebrachte Sache nicht als Materie, sondern als Ziel der Opferung, daher braucht er weder der Zeit noch der Natur nach der Opferhandlung unterbreitet zu werden. Das Wesen der Opferhandlung schließt notwendig die Konsekration in sich, sofern diese die Transsubstantiation von Brot und Wein in Christi Leib und Blut enthält. Zum Begriffe des Opfers gehöre, daß etwas Heiliges an der Materie geschehe, aber hier gebe es keine andere Handlung, durch die etwas Heiliges an der Materie geschehe, als die transsubstantiative, durch welche Christus als res oblata unter den Gestalten konstituiert und die Substanz des Brotes ausgeschlossen werde. Das alles gehöre zur mystischen Schlachtung. Es widerspreche nicht, daß das Aufhören des Brotes nicht an sich intendiert werde noch zur Versöhnung Gottes geschehe, denn der terminus a quo müsse nicht an sich und für sich intendiert sein, obgleich er auch in seiner Weise zum Wesen der Veränderung gehöre. Dieses Aufhören habe nicht in sich die Kraft, Gott zu versöhnen, sondern nur insofern es der Weg oder die Disposition zur Einführung des Leibes Christi sei, könne man sagen, es geschehe zur Versöhnung Gottes. Suarez meint nämlich, wenn auch sonst eine destruierende Veränderung der Opfergabe nicht nötig sei, so sei sie wenigstens hier notwendig. Zu dem Zwecke zieht er die Substanzen des Brotes und Weines als Bestandteile in die Opfergabe hinein und giebt die an ihnen vollzogene Veränderung in den Leib und das Blut Christi für die dem Opfer wesentliche Destruktion aus, indem dieselbe beim eucharistischen Opfer ausnahmsweise an dem terminus a quo oder an der res offerenda, d. i. an dem Brote und Weine stattfinde[1]. Suarez nähert sich mehr als seine Zeitgenossen darin der alten Scholastik, daß er Christus die res oblata als den terminus ad

[1] Quod autem dicitur desitionem panis non esse per se intentam neque fieri ad placandum Deum, non obstat, quia terminum a quo non oportet esse per se intentum, quamquam ad essentiam mutationis suo modo pertineat. Disp. 75, sect. 6.

quem der transsubstantiativen Handlung sein läßt. Das, meinen wir mit Scheeben, war die Auffassung der alten Scholastik von der sakrifikalen Oblation; aber er entfernt sich wieder von ihr, wenn er außerdem noch eine Destruktion haben will, um die Repräsentation des Kreuzopfers zu erhalten. Die Kritik ist darüber einig, daß er sie jedenfalls nicht an der res offerenda, den Substanzen von Brot und Wein, durch deren Aufhören hatte suchen dürfen. Es bedarf keines Beweises, daß die Vorzeit von einer solchen Destruktion nichts wußte. Ihr genügte die Konsekration unter den getrennten Gestalten, um die Repräsentation des Kreuzopfers zu bewirken. Man konnte einwenden: eine Art von destruierender Veränderung muß die alte Scholastik beim eucharistischen Opfer doch angenommen haben, da doch viele ihrer Vertreter in der Sumtion ein Bild der Passion sahen und manche geradezu die Sumtion wegen der durch sie bewirkten Repräsentation als einen Opferakt auffaßten. Das Eingehen auf diese Frage von nicht geringer Schwierigkeit soll bei Besprechung der letzten Theorie geschehen, die wir der alten Lehre gegenüberstellen wollen, der des Johannes Lugo.

Lugo[1] will hauptsächlich den Fehler, in welchen Vasquez gefallen sei, vermeiden. Eine nuda repraesentatio, wie die des Vasquez, genüge nicht, es bedürfe einer wirklichen destruktiven Veränderung. Die Destruktion brauche nicht gerade eine physische oder metaphysische substantielle Korruption zu sein, es genüge auch eine „menschliche“, ita ut sacrificationis hostia prout est in termino illius actionis, habeat statum aliquem decliviorem et saltem humano modo desierit[2]. Die Versetzung in den status declivior ist nach Lugo hinreichend zur Opferdestruktion, welche eine zweifache ist, die erste durch die Konsekration, die zweite durch die Kommunion; auch die Kommunion gehöre als Konsumtion der Opferspeise zum Wesen des Opfers, weil die Opferspeise durch den Genuß menschlicherweise zerstört werde. Vasquez habe zwar anders geschlossen: da im Genusse nur die Species korrumpiert werde, so könne die Kommunion nicht zum Opfer gehören, aber er gebe doch zu, daß das Opfer eines Lammes sich nicht erst vollzog, wenn es starb; sondern wenn es geschlachtet wurde, vollzog sich die priesterliche Opferhandlung, durch welche menschlicherweise das Lamm schon als getötet betrachtet wurde. Solches sei von der Sumtion zu sagen. Auch sage derselbe Vasquez, die alttestamentlichen Opferbrote seien geopfert worden, wenn sie gebacken wurden, und dieses Backen scheine keine substantielle Korruption im physischen Sinn zu sein. Durch Ausgießen

[1] De sacramento eucharistiae disp. 19.

[2] Ibid. sect. 5, n. 65.

der Weinlibation zur Ehre Gottes werde der Wein nicht jetzt schon substantiell korrumpiert, sondern erst, wenn er allmählich vertrockne. Das Opfermoment liege im Ausgießen, weil dadurch der Wein menschlicherweise zerstört werde, indem er einen für seinen früheren Gebrauch unnützen Zustand annehme. In dieser Weise werde das eucharistische Opfer destruiert, obschon es keine substantielle Destruktion sei, insofern Christus den status declivior annehme und einen solchen, quo reddatur inutile ad usus humanos corporis humani et aptum ad alios diversos usus per modum cibi, quare humano modo idem est ac si fieret verus panis et aptaretur ac condiretur in cibum, quae mutatio sufficiens est ad verum sacrificium[1]. Auf den Einwand, daß die zweite Destruktion durch die Sumtion als überflüssig sich erweise, verweist Lugo auf die alttestamentlichen Opfer, an denen sich auch eine doppelte Destruktion zeige. Zuerst wurden die Tiere getötet, dann verbrannt. Die Sumtion sei die Vollendung der Destruktion und als solche Opferakt, darum sage Augustin: manducare panem esse sacrificium Christianorum[2]. Er glaubt sich auch für seine Theorie auf Thomas stützen zu können, welcher sage, daß an Parasceve das Sakrament nicht konsekriert werde; damit aber die Kirche an dem Tage nicht ohne Frucht des Leidens Christi sei, werde die am vorhergehenden Tage konsekrierte Hostie sumiert. Diese Sumtion nütze der Kirche und gehöre demnach zum Opfer, denn die sumtio mere sacramentalis nütze nur dem Kommunizierenden[3]. Entgegnet man schließlich mit Vasquez, das eucharistische Opfer müsse als Repräsentation des Kreuzopfers in der mystischen Trennung von Leib und Blut Christi erscheinen, so erwidert Lugo: wenn durch die Konsekration zwar das Kreuzopfer repräsentiert werde, so werde es teilweise auch durch die Sumtion dargestellt, denn wie Christus am Kreuze blutigerweise getötet worden sei, so werde er auf dem Altare unter den Gestalten konsumiert, weshalb das Konzil von Trient sage, durch den Genuß dieses Sakramentes werde das Andenken an Christi Leiden gepflegt und sein Tod verkündet.

Es bedarf keines Beweises mehr, daß der alten Scholastik der status declivior, in den Christus in der Konsekration und Sumtion versetzt werden soll, nicht bekannt war. Aber etwas scheint an der Theorie Lugos bestechend zu sein, die Thatsache, daß von den früheren

---

[1] Ibid. n. 67. [2] De civit. Dei l. 16, c. 5.

[3] III, 83, 2: Ne tamen Ecclesia ea etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum die praecedenti reservatur sumendum in illo die.

Theologen, Hugo von St-Victor, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Dominikus Soto, die Sumtion als Repräsentation der Passion gilt und einige, wie Thomas, Bonaventura, Scotus und der genannte Soto, die Sumtion ausdrücklich als Opferakt auffassen, wenn auch nicht immer unter dem Gesichtspunkt der Repräsentation.

Der Unterschied zwischen diesen Autoren und Lugo wird uns in die Augen fallen, wenn wir seine Kritik der Vasueztheorie uns näher ansehen. Lugo weist darauf hin, daß in der Tragödie auch eine Repräsentation von Cäsars Tod sei, und doch sei es nur der Tod repraesentative seu commemorative, nicht der Tod Cäsars schlechthin[1]. Wenn auch der Herrscher in der Tragödie zugegen wäre und repraesentative verwundet würde, so könnte man nicht sagen, daß er in Wahrheit verwundet werde. Da würde es, meint Lugo, schließlich genügen, wenn Cäsar seinen Tod recitiert; das sei aber sicher kein Opfer, also genüge keine bloße Repräsentation des Todes Christi. Bis dahin steht er in Übereinstimmung mit der Vorzeit, wie wir oben gezeigt zu haben glauben. Lugo macht sich den Einwurf: durch bloße Recitation ist allerdings kein wahres Opfer gegeben, weil man unter Opfer die an der zu opfernden Sache vollzogene Handlung versteht. In der Eucharistie wird nun eine geschehene Destruktion so dargestellt, daß irgendwelche Handlung, wenn auch keine destruierende, an demselben Christus geschehe. Er entgegnet seinem fingierten Gegner: sacrificium in suo conceptu tam dicit destructionem quam actionem et tamen per te reperitur essentia sacrificii commemorativi cum sola repraesentatione destructionis, ergo poterit etiam reperiri essentia sacrificii commemorativi cum sola repraesentatione actionis[2]. Man kann sich den ersten Teil der These im Sinne der Vorzeit wohl gefallen lassen, das Opfer enthalte in seinem Begriffe Destruktion und Aktion, solange man unter der ersteren nur eine repräsentative versteht, welche aber erst durch die Aktion zum wirklichen Opfer erhoben wird. Wenn Lugo seinem Gegner imputieren will, daß auch dann schließlich die Aktion nur eine repräsentative zu sein brauche, so geht er offenbar zu weit. Das ist den früheren Theologen vor Vasquez nie eingefallen. Lugo nähert sich der Vorzeit, weil er für das Opfer eine Aktion verlangt, er entfernt sich von ihr, weil er eine reale oder quasireale Destruktion haben will. Er bringt nichts Neues, wenn die Sumtion ihm als wirklicher Opferakt gilt, er entfernt sich aber dadurch von der Vorzeit, daß er das Wesen dieses Opferaktes in einer realen oder quasi=

[1] De sacram. eucharistiae disp. 19, n. 57. [2] Ibid. n. 59.

realen Destruktion sucht, von welcher der eigentliche Opferer, Christus, durch die Sumtion getroffen werde. Wir müssen darauf näher eingehen.

Eine Unklarheit scheint zu bestehen, wenn wir die Stellung der früheren Scholastiker zur Sumtion erforschen wollen. Hugo von St-Victor, Petrus Lombardus und Alexander sehen nämlich in der Sumtion und Fraktion ein Bild der Passion[1]. Wir suchen aber bei ihnen vergebens nach einem Zeugnis, daß sie Sumtion und Fraktion aus diesem Grunde als einen Opferakt ansehen. Nur die Konsekration erscheint bei ihnen da wie dort offenkundig als Opferhandlung. So sagt z. B. der Lombarde: illud quod offertur et consecratur, vocatur sacrificium et oblatio, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis[2]. An einer andern Stelle giebt er ebenso wie Alexander die Definition Gregors wieder: sacrificium quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam passionis[3].

Angesichts der Thatsache, daß Bonaventura[4], der Schüler Alexanders, und Thomas in der Kommunion eine Opferhandlung sehen, können wir uns doch des Verdachtes nicht erwehren: auch Hugo, Petrus und Alexander fassen die Kommunion als Opferakt auf, wagen es aber nicht, es auch offen auszusprechen. Und warum wohl? Weil sie von der Definition Gregors zu sehr okkupiert sind und deshalb, strenge genommen, nur das als Opferhandlung gelten lassen möchten, was dieser Erklärung genau entspreche, d. h. wo eine heilige Handlung im realsten Sinne des Wortes an der Oblation geschehe, nämlich die Konsekration. Würden sie in der Eucharistie ausschließlich darum Opferhandlung sehen, weil das Kreuzopfer repräsentiert werde, d. h. um uns genau auszudrücken, im Sinne von Vasquez und Lugo die Destruktion sakramental oder real repräsentiert werde, so hätten sie die Erklärung Gregors, der das Opfer in die Konsekration verlegt, aus dem Grunde zurückweisen müssen, weil ihnen die Sumtion dann ebensogut wie die Konsekration als Repräsentation eine Opferhandlung hätte sein müssen. Sie sind aber so weit von der Anschauung des Vasquez und Lugo entfernt, daß sie eher die Repräsentation aufgeben zu dürfen und doch noch einen Opferakt zu haben glauben, da Alexander das Opfer auch einfach so erklärt: sacrificium est oblatio quae sacra fit offerendo[5].

---

[1] Siehe oben § 3. [2] Sent. l. IV dist. 12, n. 7.
[3] Ibid. dist. 13, n. 1.
[4] In IV Sent. dist. 12, p. 2, dub. 2.
[5] Summa theologiae p. III, q. 55, m. 4, a. 1.

Die Scheu, nur die Konsekration strenge als Opferhandlung gelten zu lassen, wurde bald überwunden. Scotus und Bonaventura möchten die Opferhandlung sogar von der Konsekration trennen und der eine sie in der Oblation[1], der andere in der Kommunion sehen, während Thomas den richtigen Mittelweg einschlägt. Er hat den Opferbegriff so erweitert, daß auch Brechen und Sumieren zu den heiligen Handlungen gerechnet werden dürfen, welche an der res Deo oblata geschehen, und so sehen wir, wie tridentinische Theologen seines Ordens, Soto und Canus, Konsekration, Oblation und Sumtion zur Opferhandlung rechnen. Die Hauptfrage ist hier: Aus welchem Grunde rechnen diese die Sumtion unter die Opferakte? Stehen sie etwa auf seiten Lugos? Canus sicher nicht. Er versteht unter dem Opfer eine symbolische und darum sichtbare Handlung. Die Brechung und Sumtion trifft nach seiner Lehre nur die Species, um etwas anderes auszudrücken, der Leib Christi wird dadurch nicht in Mitleidenschaft gezogen, einen status exinanitionis Christi kennt er nicht, cum circa species ante fractionem nihil sit a sacrificio factum, ne sacrificium quidem peractum est[2]. Ist die Eucharistie eine Repräsentation der Passion, so muß nach seiner Meinung beim liturgischen Opfer diese Repräsentation, weil in der Konsekration wesentlich enthalten, auch einen sichtbaren Ausdruck haben. Damit ist allerdings noch nicht erklärt, ob und wie eine solche Repräsentation wirklich Opferakt sein und Opferfrucht haben könne.

Soto giebt die nötige Aufklärung. Er kann ebensowenig wie Canus in der Sumtion einen Opferakt sehen wollen im Sinne Lugos, weil er zunächst von einem status exinanitionis nichts erwähnt, und auch deshalb, weil er dann die Oblation nicht mehr zu den integralen Bestandteilen des Opfers rechnen könnte, da er sagt: consecratio et usus sacramenti adhibita oblatione rationem integrat sacrificii[3]. Er kennt also nur eine repräsentative Immolation; aber von welcher Art? Ist damit nicht der Theorie von Vasquez das Wort geredet, der auch nur eine repräsentative Schlachtung kennt, aber keine reale Destruktion? Der tiefste Unterschied, der zwischen der alten und der neuen Auffassung über das Opfer bei den Scholastikern besteht, scheint mir darin zu beruhen, daß man ehedem den Grundsatz scharf urgierte: ratio sacrificii consistit in oblatione, quae reducitur ad genus actionis[4]. Das Opfer ist Handlung, nicht Wirkung einer Handlung. Die Handlung des Opfernden muß in sich, nicht in ihrer Wirkung eine Dar=

[1] In IV Sent. dist. 13, q. 2. [2] Loci theol. p. 422.
[3] In IV Sent. dist. 13, q. 2, a. 1. [4] Ibid.

stellung einer geschehenen Opferthat sein, um wirkliches Opfer zu sein. Ebenso muß das Faktum, dessen Repräsentation das Opfer ist, That und Handlung sein. Christus ist am Kreuze nicht bloß das Opferlamm, er ist auch der Hohepriester, er ist Opferer. So muß auch das eucharistische Opfer Handlung Christi oder seines Organes sein im Sinne der alten Scholastik. Nach Lugos Theorie ist das Opfer Christi die Wirkung einer Handlung, der Sumtion, weil das Versetztwerden in den Stand der Erniedrigung erst eine Folge oder eine Wirkung der Sumtion sein kann. Der Priester ist hier nicht Organ Christi, in dem und durch den der Hauptopferer Christus handelt, opfert. Er ist mit seiner Handlung, der Sumtion, nur die äußere Veranlassung zur Setzung des Opferaktes, oder richtiger, der Destruktion, welche sich Christus gefallen läßt. Soto dagegen läßt den Priester Christus nicht bloß in der Konsekration, sondern auch in Oblation und Sumtion repräsentieren, sacerdos sacramentum consecrat, offert et consumit propriam Christi personam repraesentans[1]. Durch das propriam kommt so recht der Gedanke zum Ausdruck, der Priester sei opfernd thätig, dadurch daß er handle in der Person Christi.

Man macht gegen die Einbeziehung der Brechung und Sumtion in die Opferaktion geltend, nur die Species, nicht die eigentliche Opfergabe, Christi Leib und Blut, werde davon getroffen. Der versteckte Hintergedanke wird wohl sein, es könne von einer Meßopferfrucht da keine Rede sein, wo Christi Leib und Blut keine Einwirkung erfahren. Die Scholastiker legten eben den Nachdruck auf die Handlung, aus ihr quelle zuvörderst die Frucht des repräsentativen Opfers. Dadurch daß der Priester im Ernste — und das ist immer der Fall, wenn er in der Person Christi oder der Kirche handeln will — den Kreuzopferakt nachahmt, ist er nach der alten Scholastik Opferer und gewinnt schon dadurch aus seiner Handlung Opferfrucht, die noch eine Steigerung erfährt durch das Vorhandensein des Leibes und Blutes Christi unter ihren Symbolen. Wir werden unten zu beobachten haben, wie einige Scholastiker, das letztere Moment fast ganz außer acht lassend, nur eine endliche Meßopferfrucht anzunehmen geneigt waren.

Wenn wir von einer Kreuzopferthat sprachen, deren Nachahmung die eucharistische Opferthat sei, so muß erstere als That näher präcisiert werden, um zu verstehen, wie die frühere Scholastik sie sich zum Vorbilde für die eucharistische Opferthat genommen habe. Man kann nicht die Soldaten als tote Werkzeuge in der Hand des Erlösers betrachten,

---

[1] Ibid.

deren Hand und Arme er gleichsam als Schaft der Lanze gebraucht, die er gegen sich selbst zückt, quod Christus non se occidit, sed se ipsum voluntarie morti exposuit[1]. Betrachtet man andererseits die Tötung Christi mit Thomas per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni et ex hac parte habet rationem hostiae[2], so hat man wohl eine Hostie, aber keinen Opferer, der actu opfert, d. h. dessen Willensthat, in sichtbare, symbolische Handlung umgesetzt, sich als eine an der Hostie vorgenommene religiöse Handlung, als einen Opferakt erweise, während die Scholastik mit Augustin stets daran festhielt: sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio; cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium[3]. Man konnte dagegen den Opferleib des Herrn von seiner Person getrennt und gleichsam hypostasiert als das zu schlachtende Opferlamm betrachten nach Art der alttestamentlichen Typen, dann wäre Christus offerens ipse et oblatio. Der Gedanke muß Soto und Canus vorgeschwebt haben, wenn sie in der Brechung und Sumtion einen Opferakt sehen[4]. Wenn sie außer der Konsekration auch die Oblation zu den integralen Teilen des Opfers rechnen, so deuten sie an, daß die Schlachtung, hier Brechung und Sumtion, nach Analogie der Gesetzesopfer, um sich als religiöse Handlung, d. h. Opferhandlung auszuweisen, der Verbindung mit einer solchen bedürfe. Weil übrigens beide Teile, der Destruktionsakt und der Oblationsakt, nicht auseinander liegen sollen, bei der Verbindung beider notwendig einer vor dem andern zurücktreten muß, so beobachten wir bei der größeren Zahl der Scholastiker vor dem Konzil von Trient ein Hervortreten des Oblationsaktes und ein fast gänzliches Zurücktreten des andern, und das aus dem Grunde, weil das Opfer in ihrer Auffassung an sich kein Destruktionsakt ist, sondern weil das Opfer nach seinem Wesen wie in seiner Erscheinung die Hingabe oder die Aufopferung einer Gabe an Gott ist zum Zeichen der Hingabe an und des Hinstrebens der Seele zu Gott, in dem sie ihr höchstes Ziel, ihre Beseligung erkennt; daher sagt der hl. Thomas: significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima se ipsam offert Deo[5]. Dieses Moment, der

---

[1] *S. Thom.*, Summa theol. III. 22. 2. [2] Ibid. ad 2.

[3] De civ. Dei l. 10. c. 20.

[4] Die frühere Scholastik hat sich mit diesem Gedanken nicht recht befreundet, darum versteht sie unter dem Opferakt mehr einen Aufopferungsakt. Übrigens sagt auch das Tridentinum: corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit. Sess. 22, cap. 1.

[5] 2, 2. 85. 2.

wirkliche, nie bloß bildliche Akt, ist bei ihnen das Herrschende im Opfer, so daß sie es lieber nicht, wie Hugo, der Lombarde, Alexander, wagen, die in der Sumtion zu Tage tretende Repräsentation der Passion als wirklichen Opferakt anzuerkennen, und wenn sie der Repräsentation derselben als Element im Opfer gedenken, nicht der damit notwendig zu verbindenden Oblation vergessen, wie z. B. Alexander: repraesentatio divinae passionis cum iteratione oblationis, die Passion wird repräsentiert, aber die Oblation wird wiederholt. Daran festhaltend, daß nach der alten Scholastik das Opfer eine Handlung ist, und zwar ein Akt der Hingabe an Gott, verstehen wir, warum man vor dem Tridentinum das Wesen des Opfers nicht wie Vasquez in einer durch die Doppelkonsekration vollzogenen mystischen Schlachtung gesehen und die Zusätze, welche auf die Schlachtung hinweisen, nicht als Beweis für den Opfercharakter der Eucharistie benutzt hat, was übrigens das Konzil auch nicht gethan hat. Man versteht dann auch, warum nach dem Lombarden, Alexander, Thomas das Opfer in der Konsekration unter den getrennten Gestalten besteht, weil die Konsekration als perfektive Immutation ihnen die sakrifikale Oblation ist, die, um die Beziehung zum Kreuzopfer herzustellen, unter den Sinnbildern der Passion geschehen muß. Anderseits wird es erklärlich, warum dieselben Theologen, wie schwankend geworden, manchmal die Oblation aus der Konsekration heraussetzend und von ihr trennend zum einzigen Element im Opferbegriff machen wollen, und schließlich, warum es Theologen gab, wie Scotus, Petrus Soto, welche Ernst damit machen, die Oblation von der Konsekration getrennt zum Opferakt zu stempeln. Das alles erklärt sich, sagen wir, daraus, daß vor dem Konzil von Trient die Oblation als das erste und höchste Element im Opferbegriff galt, als Akt der Hingabe an Gott und damit die Seele der ganzen Opferhandlung. Als zweites Element kommt die Konsekration hinzu, gleichsam die Vollendung des Oblationsaktes, insofern das Ziel der Oblation, Hingabe an und Vereinigung mit Gott, symbolisch verwirklicht wird und Christus dadurch die res oblata als der terminus ad quem der sakrifikalen Oblation wird, sakrifikalen Oblation, weil das Opfer nach Alexander eine Oblation ist, quae sacra fit offerendo. Als drittes Element kommt die Repräsentation hinzu.

Nach dem Konzil wird die Reihenfolge eine umgekehrte. Um dem Vorwurf der Häretiker zu begegnen, das Wesen eines Opfers müsse in einer Schlachtung, also in einer Destruktion bestehen, wird die Immolation das erste Element im Opferbegriff, aus dem die andern nur noch versteckt herausschauen. Soto und Canus bilden die Übergangs=

stufe, mit Bellarmin beginnt die neue Richtung, obwohl auch er noch nicht alle Brücken zwischen sich und der Vorzeit abgebrochen hat. So hatte Scheeben nicht unrecht, wenn er von einer Veränderung des Opferbegriffes durch die Theologen des 16. Jahrhunderts sprach.

Will man genau den Wendepunkt in der Geschichte des Opferproblems fixieren, so wird man am ehesten die neue Richtung mit Bellarmin beginnen lassen. Eine andere Einteilung macht Vacant[1]. Er läßt das eucharistische Opfer drei Phasen durchlaufen, die patristische, welche die Zeit der Väter umfaßt, die Phase des Mittelalters, welche von Gregor dem Großen bis Thomas von Aquin gehe, und die moderne, von Thomas bis auf unsere Tage. Die patristische Phase ist nach Vacant eine Phase der Synthese, die Messe wird besonders studiert aus den Texten der Heiligen Schrift, man erfaßt sie aus ihren Analogien, den Opfern des Alten Testamentes, welche sie vorgebildet haben, und aus ihrer Beziehung zu der gesamten Dogmatik und christlichen Moral. Die Periode des Mittelalters ist eine Phase praktischer Erwägungen. Die Messe wird studiert in allen Einzelheiten der Liturgie, man erfaßt sie in ihren Wirkungen. Die moderne Phase ist eine Phase begrifflich-theologischer Analyse. Die Messe hört auf, begriffen zu werden aus ihren Wirkungen, um definiert zu werden durch ihr physisches Wesen. Man unterscheidet die Oblation des Opfers von den Früchten, welche sie hervorbringt, man macht sie los von den liturgischen Umhüllungen, um sie in die Konsekration zu setzen, man prüft den dogmatischen Charakter der Konsekration, um zu bestimmen, warum sie ein wahres Opfer des Leibes und Blutes Christi konstituiert. Die Dreiteilung ist teilweise zutreffend, nur meinen wir Einsprache dagegen erheben zu sollen, daß die moderne Phase mit Thomas schon beginnen soll. Vacant konstruiert sich dafür folgende Entwicklung in der scholastischen Periode: In der Zeit vom 6. bis 13. Jahrhundert sucht man den fundamentalen Grund des Opfers der Messe und ihrer Identität mit der Schlachtung am Kreuze in den Wirkungen, welche sie hervorbringt. Die Disposition, mit der man der Messe beiwohnen muß, wird als besonders notwendig ins Auge gefaßt, um die Früchte zu erlangen. Die Frage, was physisch zu einem wahren Opfer gehört, wurde vernachlässigt oder unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit des Opfers behandelt. Unter diesem Gesichtspunkt sah man auch in der Konsekration die Erneuerung der Schlachtung am Kreuze. Die Verfasser, welche sich bemühen, in der

---

[1] La conception du sacrifice de la messe dans la tradition de l'Église latine, in der Zeitschrift L'Université catholique 1894, no. 6—8.

Messe ein Bild des Todes des Herrn zu finden, suchen es gewöhnlich außerhalb der Konsekration und verlegen es gewöhnlich in die von der Kirche eingeführten Zeremonien[1]. Gregor der Große eröffnet diese neue Bahn und erklärt, daß Christus, unsterblich in sich selbst, sich von neuem für uns opfert, wann sein Leib geteilt wird und sein Blut vergossen in dem Munde der Gläubigen. Wir meinen, damit hat Gregor nichts Neues hervorgebracht. Hugo von St-Victor beruft sich dafür, sahen wir, auf Augustin. Augustin hat sich dabei so wenig als die Scholastiker von der kirchlichen Liturgie, sondern von der Heiligen Schrift, welche die Brechung und Sumtion berichtet, leiten lassen. Dieses Schwanken, bald die Konsekration allein, bald in Verbindung mit der Kommunion als Opferakt gelten zu lassen, beobachten wir ja auch in der modernen Theologie.

Gregor und Isidor[2] kennen übrigens auch die Definition, welche die Konsekration allein als Opferakt erwähnt, und diese Definition wird nach Vacant geradezu klassisch in der Folgezeit. Damit war auch die physische Veränderung des Opfers gegeben, welche erst mit Thomas beginnend nach Vacant[3] das Charakteristikum der modernen Phase sein soll. Von Florus, Diakon von Lyon, dessen Expositio missae das beste Werk über den Gegenstand im 9. Jahrhundert war, weiß Vacant selbst zu berichten[4], daß er die Konsekration als den wesentlichen Teil des Opfers ansah und sehr genau die substantielle und physische Transformation, welche sie hervorbringt, auseinandersetzte, er denke aber nicht daran, die Repräsentation des Kreuzopfers darin zu suchen, wie die modernen Theologen thun. Er sehe diese Repräsentation ausschließlich in der moralischen Ordnung. Die Konsekration erinnere nach ihm an die Passion des Herrn, weil sie von derselben Liebe hervorgebracht sei, mit der er uns liebte bis an das Ende. Gleichwohl mußte die Konsekration unter den getrennten Gestalten, wenn auch Florus nicht ausdrücklich darauf zu sprechen kommt, damals schon als Repräsentation der Passion gegolten haben, daher das bereits geschilderte Bemühen der Scholastiker jener Zeit, die Gestalten an sich mit der Passion in Beziehung zu bringen. Wenn auch außerdem die Sumtion und Fraktion als Repräsentation der Passion galt, so ist das teils auf den Ein-

---

[1] Les auteurs qui s'appliquèrent à trouver dans la messe une image de la mort du Sauveur, cherchèrent en général cette image en dehors de la consécration et la placèrent d'ordinaire dans des cérémonies établies par l'Église. n. 7, S. 360.

[2] Etymologiarum l. 4, c. 19, n. 38.

[3] La conception du sacrifice n. 8, S. 516.

[4] L. c. n. 7, S. 364.

fluß des allegorisierenden Augustinus, vielleicht aber noch mehr auf den hl. Paulus zurückzuführen. In der That gesteht Vacant, que plusieurs auteurs de cette époque comprirent les paroles du Sauveur: „Quotiescumque manducabitis panem hunc vel calicem Domini bibetis, mortem Domini annuntiabitis“, comme un précepte de se souvenir de le passion à la messe. Ce précepte, d'après eux, s'imposait surtout au prêtre qui célèbre[1]. Wir meinen, daß man auch deshalb noch in dieser Epoche, ohne einen Widerspruch darin zu finden, neben der Konsekration eine Repräsentation der Passion in der Sumtion sah, weil noch nicht genau zwischen der Opferthätigkeit Christi und der Kirche in der Messe unterschieden wurde — nur Thomas hat dies genau gethan —; vielmehr waren anfangs die Stimmen zahlreicher, welche den Priester nur in der Person der Kirche opfern lassen.

Petrus Lombardus soll einen Fortschritt realisieren, weil er zuerst die Repräsentation der Passion in die Doppelkonsekration verlegte. Mais on était encore loin du temps où l'on verrait dans cette double consécration l'image de la séparation du corps et du sang du divin Crucifié[2]. Ganz richtig, aber jene Art von Repräsentation, die dem Lombarden vorschwebte, war noch früher bekannt, sie ist enthalten in der Gregor-Isidordefinition, sie war bis zum 15. Jahrhundert herrschend. Auch Thomas ist nicht auszunehmen, und wenn er daneben noch in der Doppelkonsekration wie auch andere die Separation des Leibes und Blutes sieht, so gilt ihm dies nicht als einziges, sondern als Teilmoment im Opferbegriff, also nicht im Sinne der Nachtridentiner, Vasquez vorerst, wie Vacant jedenfalls verstanden sein will. Diese Auffassung von der Konsekration hat schon Alexander[3], wie Vacant selbst bekennt; Thomas hat damit also nichts Neues vorgebracht. Wodurch soll er demnach der Urheber einer neuen Richtung sein?

Einen fortschreitenden Gedanken habe Wilhelm von Auvergne. In der Schlachtung der alttestamentlichen Opfer sieht er ein Substitut des Menschen und seiner freiwilligen Vernichtung vor Gott. Er zeigt, daß ein Mensch, welcher der Sünde und dem Laster entzogen und mit allen Fähigkeiten seines Körpers und seiner Seele Tugendakte hervorbrächte, ein vollkommenes Opfer wäre, weil diese Hostie ein angenehmer Wohlgeruch und eine Gott dargebrachte Liebesglut wäre. So wurde Christus gemartert in seiner Seele und seinem Leibe am Kreuze, wo er, um uns mit Gott zu versöhnen, eine unendliche Genugthuung

[1] L. c. n. 7. S. 365. [2] L. c. S. 372.

[3] A l'exception d'Alexandre, aucun d'eux ne songea à présenter la double consécration comme image de la séparation du corps et du sang.

leistete. Das nun ist dasselbe reinste Opfer, welches sich in der Messe in die Hände des Priesters legt zur Heiligung seines Volkes. Die Passion war das Lösegeld der ganzen Welt. Die Messe ist die Applikation, welche Jesus macht von diesem Lösegeld für jene, die er gut disponiert findet; sie ist in Wahrheit ein Opfer, denn opfern heißt sich darbringen, um Heilige zu machen, hoc est proprie sacrificare, ipsum sc. munus offerendo sacrum facere et tam offerentem quam eum pro quo offertur sacrificare[1]. Die Erwägung der Darbringung verband sich so mit der Betrachtung der Wirkungen des Opfers. Wiederum neue Gesichtspunkte, die nicht erst Thomas aufzufinden hatte. Übrigens hat diese Definition große Ähnlichkeit mit der von Alexander ebenso wie mit der des Aquinaten.

Albert der Große endlich soll auch auf diesem Gebiete seinem Schüler die Wege bereitet haben und so das letzte Glied der Entwicklung sein, die dann mit dem Aquinaten eine neue Richtung einschlagen soll.

Albert der Große faßt ebenso die Darbringung durch den Herrn ins Auge, um wieder die Opferfrüchte daran zu knüpfen, aber er hebt noch mehr hervor, wie und warum diese Darbringung ein vom Zustand der Schlachtung Christi am Kreuze verschiedener sei. Er setzt nicht weniger die Realität des Opfers in seine Wirkungen. Im Anschluß an Wilhelm von Auvergne betont und weiht er durch seine Definitionen diese Tendenz der früheren Theologen, so wenn er sagt: immolatio dicit actum offerendi ex parte rei oblatae, et sacrificium dicit eundem actum ex parte effectus[2]. Dies Opfer Christi hat zwei Seiten, die eine ist unsere Vereinigung mit Jesus in seiner Oblation, die andere unsere Teilnahme an den Opferfrüchten. Diese zwei Seiten manifestieren sich ihm in der Doppelmaterie. Er betrachtet das Brot, das aus vielen Körnern gebildet ist, als das Bild der Vereinigung der Gläubigen mit Jesus und den Wein als das Bild der Applikation der Erlösung, die uns in der Messe zu teil wird. Diese Betrachtung der doppelten Beziehung der Gläubigen zu dem in der Messe geopferten Christus liefert Albert den Gedanken für seine Erklärung des Kanon. Er sieht in den drei Gebeten zu Anfang des Kanon eine dreifache Vereinigung der Kirche mit dem Opfer, das dargebracht werden soll, nämlich der Gesamtkirche, der Lebenden und der Heiligen des Himmels. Nach der Konsekration beginnt ein anderer Teil, den er die Elevation nennt. Sie beginnt mit der Darbringung

---

[1] De legibus cap. 24, p. 72.

[2] In IV Sent. d. 12. a. 23.

des Leibes und aller derer, welche mit ihm vereinigt sind in der dreifachen Vereinigung. Dans la pensée d'Albert, meint Vacant, cette élévation qui rappelle celle du Sauveur sur la croix, est le couronnement du sacrifice de la messe, puisque le sacrifice consiste dans les effets de l'immolation et que ces effets sont exprimés à la messe par cette élévation[1]. Die Elevation ist nichts anderes als die Oblation, aufgefaßt als Teilmoment des Opferbegriffs, in Verbindung mit der Repräsentation, welch letztere ohne sie nach der alten Scholastik noch nicht Opferakt sein kann, während die Oblation (Elevation) eine solch hervorragende Rolle spielt — bei Hugo, Scotus, Petrus Soto u. a. —, daß sie sogar allein die Kraft des Vollzugs des Opfers besitzen kann nach vielen Scholastikern, bei denen die Repräsentation sehr in den Hintergrund tritt. Warum aber? Nicht weil die Wirkungen der Schlachtung am Kreuze durch die Oblation (Elevation) ausgedrückt sind, sondern weil das Opfer seiner Idee nach — auch bei Thomas, wie wir sahen — Akt der Hingabe seiner selbst, symbolisiert durch eine Gabe oder manifestiert durch einen Tugendakt (freiwillige Hingabe in den Tod), an Gott ist. Auch dieser Gedanke kann bei Albert nicht neu genannt werden.

Thomas endlich hat sich nach Vacant ebenfalls nicht ganz freigemacht von der Vorstellung durch die Wirkungen; indessen sieht er besonders in dem Opfer den Akt und das äußere Zeichen des latreutischen Kultes, den wir Gott erweisen als unserem Ursprung und Ziel; aber unter dem Akt oder Zeichen darf man nicht — wie Wilhelm von Auvergne und Albert — eine einfache Oblation verstehen, meint Vacant, sondern eine an der dargebrachten Sache vollzogene Veränderung: Cette chose sacrée que l'homme fait, on ne doit pas entendre (comme Guillaume d'Auvergne et Albert le Grand) une simple oblation, mais un changement produit dans la chose offerte. Cette observation met le sacrifice en dehors de la sanctification et des effets moraux qui en découlent: elle ouvre à la théologie des nouveaux horizons: on va dès lors faire consister le sacrifice dans la modification physique de la victime[2]. Die klassische Definition, welche seit Beginn des Mittelalters von den größten Theologen acceptiert worden war, kennt eine Veränderung der Opfergabe ganz genau. Thomas erklärt die an der Opfergabe zu vollziehende Veränderung durch die Beispiele: quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Eine andere als in letzterem Falle gegebene physische Ver=

[1] La conception du sacrifice n. 7, S. 379. [2] L. c. n. 8, S. 516.

änderung kennt er auch nicht, diese war aber lange vor ihm bekannt. Wenn aber Wilhelm von Auvergne, Albert der Große und andere eine einfache Oblation als Opferakt anzunehmen geneigt sind, so differieren sie doch nicht sehr von andern Theologen, wie des näheren bereits ausführlich gezeigt wurde. Thomas konnte demnach keine neue Richtung inaugurieren. Die neue Richtung beginnt erst da, wo man anfängt, für das Wesen des eucharistischen Opfers eine den Leib Christi mystisch oder real affizierende, und was das wichtigste ist, destruierende Veränderung anzunehmen. Darauf kommt man aber erst nach dem Konzil von Trient. Wie wenig epochemachend Thomas in der Opferfrage in der Theologie bis zum Tridentinum gewesen ist, geht aus obigen Thatsachen hervor, daß Theologen seines Ordens skotistisch, d. h. mit Hervorhebung des Oblationsmoments und mit Verdunklung des Repräsentationsmoments bis zu den Tagen des Konzils von Trient das Wesen des Opfers aufgefaßt und gelehrt haben. Ja man wird kaum fehl gehen, wenn man in den drei letzten Jahrhunderten vor diesem Konzil ein Überwiegen der skotistischen Ansicht annimmt, allerdings nicht zum Besten der Theologie, weil die zu scharfe Betonung jener Auffassung, nämlich zu große Zurückdrängung der Repräsentation, welche mit der Oblation zum Vollzug des eucharistischen Opfers konkurriert, den Häretikern leichteren Anlaß zum Angriff auf die katholische Opferlehre geben konnte.

§ 5. Opferer und Opferfrucht.

Weil die Macht, zu opfern, von der Konsekrationsgewalt abhängt, kann jeder opfern, der konsekrieren kann. Es könnte sich also nur darum handeln, ob jemand die Konsekrationsgewalt verlieren oder nicht gebrauchen kann, um zu wissen, ob er in gewissen Fällen nicht opfern kann. Die Kirche hat schon in der Väterzeit den Kampf gegen die Häresien geführt, welche die Wirksamkeit der Sakramentenspendung von der sittlichen Würdigkeit des Spenders abhängig machten. Unter den katholischen Theologen des Mittelalters konnte deshalb darüber nicht mehr diskutiert werden, wenn auch hin und wieder Häretiker, wie z. B. Wiclef, in den alten Irrtum gefallen sind.

So hat schon Petrus Lombardus die kirchliche Lehre über das Altarssakrament verteidigt, daß auch schlechte Priester konsekrieren, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris[1]. Nach dem hl. Thomas konsekriert der Priester dieses Sakrament nicht aus

[1] Sent. l. IV dist. 13, n. 1.

eigener Kraft, sondern als Diener Christi, in dessen Person er es konsekriert. Er hört aber deshalb nicht auf, ein Diener Christi zu sein, weil er schlecht ist, denn der Herr hat gute und schlechte Diener, wie er selbst sagt: quis, putas, est fidelis servus et prudens?[1] und der Apostel: sic nos existimet homo ut ministros Christi[2], und dennoch fügt er nachher hinzu: nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Erat ergo certus se esse ministrum Christi, tamen non erat certus se esse iustum[3]. Das ist, meint der Lehrer, ein Ehrenvorzug Christi, daß ihm, wie dem wahren Gotte, nicht allein das Gute, sondern auch das Böse dient, welches durch seine Vorsehung auf seinen Ruhm hingeordnet ist. Ebenso konsekrieren nach den Scholastikern die Degradierten, Häretiker, Schismatiker und Exkommunizierten. Wir sahen oben, wie Scotus als Grund für die Erstgenannten die Unzerstörbarkeit des priesterlichen Charakters anführt, dasselbe thut Thomas[4]. Für die Konsekrationsgewalt der andern führt Thomas den hl. Augustin an, der gegen Parmenianus schreibt: aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere[5]. Jene also, die innerhalb der Kirche die Konsekrationsgewalt in der priesterlichen Ordination empfangen haben, haben die Gewalt, aber sie gebrauchen sie nicht rechtmäßig, wenn sie nachher durch Häresie, Schisma oder Exkommunikation sich von der Kirche getrennt haben. Jene aber, die so getrennt ordiniert werden, haben die Gewalt nicht rechtmäßig und gebrauchen sie nicht rechtmäßig. Gleichwohl haben beide die Gewalt, da, wie Augustin daselbst sage, sie nicht mehr reordiniert werden, wenn sie zur Einheit der Kirche zurückkehren. Jene nun, die von der Kirche durch Häresie u. s. w. getrennt sind, können konsekrieren, thun es aber nicht rechtmäßig, sondern sündigen dabei, et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale[6]. Außerhalb der Kirche werde das Opfer nicht richtig dargebracht, darum könne es außerhalb der Kirche kein geistiges Opfer geben. Wenn der Priester von der Einheit der Kirche getrennt celebriere, konsekriere er, da er die Ordinationsgewalt nicht verliere, seine Gebete haben aber keine Wirksamkeit, da er von der Einheit der Kirche getrennt sei. Das blieb die Ansicht der Theologen.

Petrus Lombardus macht eine Ausnahme. Die Exkommunizierten und offenkundigen Häretiker scheinen ihm das Sakrament nicht kon-

---

[1] Matth. 24, 25. [2] 1 Cor. 4, 1. [3] Summa theol. III, 82, 5.
[4] Ibid. a. 8. [5] Ibid. a. 7.
[6] Extra Ecclesiam non recte sacrificium offertur, unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium.

fizieren zu können, wenn sie auch Priester sind. Er steht damit nicht ganz allein, wie gewöhnlich behauptet wird, sondern hat, wie ich gesehen habe, diese Ansicht samt der Begründung von Hugo adoptiert[1]. Dieser teilt uns mit, zu seiner Zeit seien die Meinungen geteilt gewesen. Die einen meinten, die Exkommunizierten und offenkundigen Häretiker könnten konsekrieren, weil sie die Ordination nicht verloren haben, wenn es ihnen auch zur Schuld gereiche. Andere sprachen ihnen diese Macht ab, nullus enim in consecratione dicit offero, sed offerimus ex persona totius Ecclesiae, et istis magis videtur esse assentiendum. Der Lombarde gebraucht dasselbe Argument. Zudem sucht er noch eine Stütze durch Augustin zu bekommen, weil Augustin[2] das Wort „Messe“ davon ableite, daß ein himmlischer Bote zum Konsekrieren herbeikomme, weshalb der Priester bete: iube haec perferri per manus angeli etc. Wenn kein Engel komme, könne die Handlung niemals mit Recht „Messe“ genannt werden. Wird nun Gott einen Engel vom Himmel senden, um die Oblation eines Häretikers zu konsekrieren? Zumal der Herr durch den Propheten gedroht habe: maledicam benedictionibus vestris. Werden wir sagen können, jene Hostie werde durch den gesegnet werden können, von dem wir wissen, daß er von Gott mit seiner Benediktion verflucht worden ist? Ex his colligitur quod haereticus a catholica Ecclesia praecisus nequeat hoc sacramentum conficere, quia sancti angeli, qui huius mysterii celebrationi assistunt, tunc non adsint, quando haereticus vel schismaticus hoc mysterium temerarie celebrare praesumit[3]. Wer sieht aber nicht ein, daß man dann dem schlechten Priester die Konsekrationsgewalt auch absprechen müßte?

Vasquez wollte den Duns Scotus gleichfalls zu denen zählen, welche den Häretikern und Exkommunizierten die Macht, zu konsekrieren, absprechen. Mit Recht verteidigt der oben genannte Kommentator des Scotus, Antonius Hiquäus, seinen Lehrer. Scotus hat bewiesen, der Degradierte behalte die Konsekrationsgewalt. Um seine Ansicht allseitig zu erhärten, stellt er ein Gegenargument aus den Sentenzen des Lombarden auf, weil dieser seine Meinung, Häretiker und Exkommunizierte könnten nicht konsekrieren, damit verteidigte, daß man bei der Konsekration sage: offerimus, und nicht: offero, jenes könne aber ein Häretiker nicht mit Recht sagen, weil er von der Kirche getrennt sei, deshalb könne er auch nicht konsekrieren. Scotus macht die oben aus-

[1] Summa Sent. tract. 6, cap. 9.

[2] In sermone de corpore Christi.

[3] Sent. l. IV dist. 13, n. 1.

ausführlich geschilderte Unterscheidung zwischen Opfern und Konsekrieren. Er will damit nur das Gegenargument zurückweisen, da Opfern und Konsekrieren nicht identisch seien. Wenigstens angenommen, es könne ein von der Kirche Getrennter nicht mehr opfern, müsse er doch noch konsekrieren können. Übrigens, und damit sucht er mit Recht die Kraft seines Beweises zu steigern, selbst bei der Annahme, daß in Person der Kirche das Sakrament zu konfizieren sei, müsse der Häretiker diese Gewalt haben: esto etiam, quod verum sit quod oportet quemlibet conficientem conficere in fide Ecclesiae, bene potest non solum schismaticus, sed etiam haereticus circa eucharistiam habere intentionem Ecclesiae in conficiendo et intentionem in universali intentendo sc. facere quod Christus instituit faciendum et quod Ecclesia facit, licet non intendat in speciali, quia credit eucharistiam nihil valere[1]. Auf diesen Schlußsatz verweist der Kommentator. In dieser zweiten Antwort bestehe die Lösung des Lehrers, nicht in der ersten. Sage er also, die universelle Intention genüge für den Minister jedes Sakramentes und gemäß der Voraussetzung auch für die Eucharistie, auch insofern sie Opfer ist, so verneine er nicht, das Opfer werde auch vom häretischen Minister dargebracht; in der ersten Antwort handle er nicht resolutive, sondern löse nur das Argument des Magisters. Diese zweite Antwort sei klar. Solange nämlich in ihm die universelle Intention bleibe, welche zum mindesten erfordert wird, um valide zu konsekrieren, bringe er das Opfer in der Person Christi und der Kirche dar. Darum verneine er die Behauptung des Magisters, daß nämlich der Häretiker nicht gültig opfern könne. Es sei darum falsch, wenn Vasquez meine, Scotus beweise seine Ansicht mit dem Beweis des Magisters: quia dicitur offerimus et non offero.

Die nachtridentinischen Theologen haben die Frage viel erörtert, wer der Hauptopferer beim eucharistischen Opfer sei. Vasquez hat im Gegensatz zu den meisten andern die Kirche zum Hauptopferer gemacht. Die alte Scholastik kennt einen Unterschied zwischen Hauptopferer und neben- oder untergeordnetem Opferer noch nicht, sie läßt den Priester entweder in der Person der Kirche oder der Person Christi konsekrieren resp. opfern. Als Regel könnte man etwa geltend machen, je nachdem das Moment der Oblation im Opferbegriff vorherrschend ist oder das der Repräsentation der Passion, lassen die Scholastiker den Priester in der Person der Kirche oder in der Person Christi opfern, ersteres hauptsächlich jene, die zu einer Trennung der Oblation als Opferakt von

[1] In IV Sent. dist. 13. q. 2.

der Konsekration geneigt sind. Hugo und Petrus Lombardus[1] lassen den Priester in der Person der Kirche opfern. Nach Thomas wird in persona Christi konsekriert[2], die Gebete während der Messe werden verrichtet in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister[3]. Scotus unterscheidet zum erstenmal zwischen mittelbarem und unmittelbarem Opferer. Die Kirche sei der unmittelbare, Christus der mittelbare Opferer[4]. Nach Petrus Soto ist der Opferer in der Messe ein anderer als Christus[5], doch will er, wie wir bald sehen werden, Christum nicht ganz von der Opferthätigkeit ausschließen.

Über den Wert und die Früchte des Meßopfers haben die ältesten Scholastiker nur kurze Bemerkungen gemacht. Sie nennen seine Wirkungen: Tilgung der Sünde und Erlangung der Gnade, aber vor Scotus ist keiner tiefer in das Problem über den Wert oder die Frucht des Meßopfers eingedrungen, auch Thomas nicht. Bei der Frage, ob die Messe eines schlechten Priesters weniger gelte als die eines guten, unterscheidet er zwischen dem Sakrament als dem Prinzipalen und den Gebeten, welche in der Messe für Lebende und Verstorbene verrichtet werden. Bezüglich des Sakramentes gelte die Messe eines schlechten Priesters nicht weniger als die eines guten. Das Gebet in der Messe komme in zweifacher Weise in Betracht, einmal insofern es Wirkung habe durch die Andacht des betenden Priesters, und so sei zweifellos die Messe eines besseren Priesters fruchtreicher, anderseits insofern die Meßgebete vom Priester in der Person der ganzen Kirche verrichtet werden, deren Diener er sei. Dieses Dienstverhältnis bleibe auch in den Sündern. Darum seien in dieser Hinsicht nicht allein die Meßgebete des schlechten Priesters fruchtreich, sondern auch alle seine Gebete, die er in den kirchlichen Offizien verrichtet, in denen er in der Person der Kirche handelt[6].

Wird durch dieses Sakrament die ganze Sündenstrafe nachgelassen? Thomas weiß darüber nur soviel zu sagen: diese Oblation sei zwar nach ihrer Größe hinreichend zur Genugthuung für jegliche Strafe, dennoch sei sie den Opfernden oder jenen, für welche geopfert werde, satisfaktorisch wirksam nach der Größe ihrer Frömmigkeit und nicht für die ganze Strafe[7]. Die von Thomas hier nur gestreifte Frage, ob das Meßopfer endlichen oder unendlichen Wert habe, ist erst von Scotus gründlicher behandelt worden. Sie hat zugleich eine praktische Seite. Je nachdem man sich kurzer Hand für das eine oder andere entscheidet,

---

[1] Summa Sent. tract. 6, cap. 9 u. Sent. l. IV dist. 13, n. 1.
[2] Summa theol. III, 82, 5. [3] Ibid. a. 6.
[4] Quodlibet q. 20, schol. 26. [5] Lectiones de sacrificio missae p. 67.
[6] Summa theol. III, 82, 6. [7] III, 79, 5.

wäre auch die Art der Meßapplikation eine andere. Darum hat Scotus die Frage gleich praktisch so gestellt: utrum sacerdos obligatus ad dicendum missam pro uno, obligatus etiam ad dicendum missam pro alio, sufficienter solvat debitum dicendo unam missam pro ambobus[1]. Mit der ihm eigenen Schärfe hat er Gründe und Gegengründe gewürdigt und ist zu dem Resultat gelangt, daß der Priester seiner Applikationspflicht nicht genüge, wenn er für beide eine Messe lese. Mit ihm verneinten die Frage Bonaventura[2], Richard[3], Durandus[4], Gerson[5], Gabriel Biel[6] und Dominikus Soto[7]. Bejaht wurde sie von Cajetan[8] und Sylvester[9]. Dominikus Soto hat später[10] seine Ansicht etwas modifiziert. Als erstes Axiom stellt Scotus den Satz auf: qui tenetur ad maius bonum, non satisfacit solvendo minus bonum; sic est in proposito, quia duae missae sunt magis bonum quam una. Eine Messe ist für jemanden ein größeres Gut, wenn sie für ihn allein, als wenn sie zugleich noch für einen andern gelesen wird. Die Hauptobjektion lautet: qui plus solvit quam illud propter quod obligatur, videtur abundanter satisfacere, sed una missa est maius bonum quam sit illa pro quibus obligatur duobus, quia bonum missae est ex virtute sacrificii. Das Opfer ist von unendlichem Werte und für unendliche viele hinreichend. Christus, der in diesem Opfer dargebracht wird, reichte hin, als er am Kreuze dargebracht wurde, zur Genugthuung für die Sünden, ergo[11] . . .

Scotus anerkennt den doppelten Grund der Gültigkeit oder des Wertes der Messe: sie gilt virtute meriti oder operis operantis und virtute sacrificii, operis operati[12]. Das Verdienst kann wieder aus einer doppelten Quelle fließen, es kann persönliches Verdienst des opfernden Priesters sein und das Verdienst der allgemeinen Kirche, in deren Person das Opfer durch den Priester dargebracht wird, sonst würde die Messe eines schlechten Priesters, der durch diesen Akt nichts verdient, niemanden in der Kirche zu gute kommen. Unter den meritorischen Werken habe das Gebet mitteilbares Verdienst, weil es seinem

[1] Quodlibet q. 20. [2] In IV Sent. dist. 45, p. 2. a. 2. q. 2.
[3] In IV Sent. dist. 11, a. 2, q. 3. [4] Ibid. q. 3. [5] Alphab. 25, tit. c.
[6] In canon. lect. 27. [7] De iustitia et iure q. 2, a. 2.
[8] Quodlibet I, q. 18 u. Comment. in III. S. Thomae 79, a. 5.
[9] v. Missa I, q. 9. [10] In IV Sent. dist. 13, q. 2, a. 1.
[11] Quodlibet 20, schol. 1.
[12] Ibid. schol. 2: Missa non solum valet virtute meriti sive operantis, sed etiam virtute sacrificii et operis operati. Vel non solum virtute meriti personalis sacerdotis offerentis, sed etiam virtute meriti generalis Ecclesiae, in cuius persona per ministrum communem offertur sacrificium.

Begriffe nach zur Versöhnung Gottes beitrage, und dieses Verdienst gehöre dem, für welchen durch den Betenden selbst speziell geopfert werde [1]. Das Verdienst oder speziell das Gebet könne aus einem dreifachen Grunde für jemanden gelten, nämlich specialissime, und so gelte es für den Betenden immer, wenn er in der Gnade sei, denn er selbst rufe in sich ein gutes Werk hervor, und dieses gute Werk gehöre nicht so einem andern, für den er betet, wie dem Betenden; ferner gelte es generalissime, und so gelte es für die ganze Kirche, und der Betende dürfe nicht jemanden, der zur Kirche gehört, ausschließen, sondern er müsse in habitueller Intention alle einschließen. Nach der dritten oder sogenannten mittleren Art gelte es jenem, dem es durch den Betenden speziell zugewendet werde. Nicht gelte es diesem specialissime, weil der Betende ex charitate gehalten sei, sich mehr als einen andern zu lieben, aber auch nicht generalissime, wie jedem beliebigen, denn sonst wären die Gebete der Kirche, wie sie im Meßbuch stehen, für Lebende und Verstorbene, Freunde und Wohlthäter unnütz.

Daß nun eine Messe, die für zwei gelesen werde, für den einen nicht so sehr Geltung habe, als sie gelten würde, wenn sie für ihn allein gelesen würde, lasse sich daraus ableiten, daß einem endlichen Verdienst nach der vollen Gerechtigkeit genau ein bestimmter Lohn entspreche in einem bestimmten Grade. Außer dem Gute, welches der Kirche generaliter und demjenigen, welches dem Betenden specialissime geschuldet werde, und welches immer in dem dem Gebete schuldigen Lohn eingeschlossen sei, nimmt Scotus noch jenes Gut an, das kraft des Verdienstes des Betenden selbst nach der mittleren Art demjenigen geschuldet wird, für den speziell gebetet wird. Jenes ist beschränkt auf einen bestimmten Grad. Kraft dieses Verdienstes also wird jemanden nach der mittleren Art kein Gut geschuldet, das nicht in diesem bestimmten Gute eingeschlossen wäre. Wenn nun dieses Gut jemanden als Lohn gegeben wird, das nach der mittleren Art dem Gebete geschuldet ist, so wird kein Gut, das diesem Gebete geschuldet wird, einem andern gegeben und folglich, wenn kraft dieses Verdienstes irgend ein Gut jenem gegeben wird, als diesem Gebete nach der mittleren Art geschuldet, so ergiebt sich, daß das ganze so geschuldete Gut nicht diesem gegeben wird, ergo.

Er macht es an einem Beispiele klar. Wenn das Gegenteil der Fall wäre, so würde das Gebet, das jemand für alle Seelen des Fegfeuers verrichtet in der Absicht, daß es den einzelnen nach der

---

[1] Ibid. schol. 3.

mittleren Art gelte, jedem beliebigen in gleicher Weise gelten, als wenn er nur für eine Seele beten würde, und dann wäre nach der geordneten Liebe jeder verpflichtet, für alle zu beten, weil er für mehrere das Gut erlangen müßte[1].

Mit dieser Einteilung der Meßopferfrucht in generelle, spezielle oder ganz spezielle und mittlere hat Scotus so sehr das Richtige getroffen und allgemeinen Beifall erlangt, daß diese Einteilung bis heute von den Theologen beibehalten worden ist. Die Hauptschwierigkeit des zu behandelnden Themas liegt nun darin: wie verhält es sich mit dem eigentlichen opus operatum oder der eigentlichen virtus sacrificii, und wie harmonieren beide, opus operatum und opus operans, so miteinander, daß schließlich doch keine unendliche Frucht von der Beschaffenheit herauskommt, daß durch eine Messe zwei oder mehreren Verpflichtungen genügt wird, wie es jetzt wenigstens Praxis in der Kirche ist?

Nicht so wie hier hat Scotus mit der folgenden Lösung allgemeine Anerkennung gefunden. Er stellt als Kanon auf: bonum quod debetur virtute sacrificii correspondet secundum plenam iustitiam alicui merito in Ecclesia, illud meritum est finitum et certi gradus, ergo sibi secundum iustitiam plenam adaequate correspondet bonum certi gradus rediendum[2]. Wie entspricht nun das zu verleihende Gut virtute sacrificii dem endlichen Verdienst der Kirche? Scotus meint, daß es nicht dem in der Eucharistie enthaltenen Gute entspricht: ultra bonum contentum in eucharistia requiritur oblatio Ecclesiae. Diese Oblation geschehe durch den Priester in persona Ecclesiae, und so erhalte es endlichen Wert. Wie die Eucharistie nicht präcise auf Grund der in ihr enthaltenen Sache voll acceptiert werde, sondern dargebracht sein müsse, so werde auch das Dargebrachte nur voll acceptiert auf Grund des guten Willens des Darbringenden, nicht aber genau auf Grund des Willens des Celebrierenden, weil das zum persönlichen Verdienst gehört, nicht in Kraft des Opfers, auch nicht auf Grund des Willens des unmittelbar opfernden Christus, weil Christus, wenn er auch hier im Opfer enthalten dargebracht werde, nicht unmittelbar hier das Opfer darbringe, sonst würde es scheinen, daß die Feier der Messe dem Leiden Christi gleichkäme, wenn derselbe unmittelbar opfernd wäre. Sic ergo patet quod eucharistia oblata acceptatur non ratione

[1] Alioquin qui vellet orare pro omnibus animabus in purgatorio intendens quod singulis valeret modo medio, aeque valeret cuilibet, sicut si oraret pro una. Et tunc sec. ordinatam charitatem deberet quilibet orare procunque, quia deberet impetrare bonum pluribus. Ibid. schol. 6. [2] Ibid. 26.

voluntatis Christi ut immediate offerentis, ratione ergo voluntatis Ecclesiae generalis, illa autem habet rationem meriti finiti[1]. Es kann nicht verborgen bleiben, daß hier das opus operatum nicht genügend zur Geltung kommt. Christus unter den Gestalten ist an sich noch kein Opfer. Es genügt nicht, daß er bloß von der Kirche dargebracht wird, es genügt auch nicht, daß er das Opfer einsetzte und ihm Wert verlieh, Christus muß auch in diesem Opfer thätig sein. Nach Scotus soll er nicht unmittelbar thätig sein. In Wahrheit läßt er ihn ganz unthätig sein. Wenn Christus in der Messe nicht selbst thätig ist, kann das eucharistische Opfer nicht den Zweck erfüllen, ut illius (des Kreuzopfers) salutaris virtus in remissionem peccatorum applicaretur[2].

Während so Scotus einseitig nur das opus operans, wie er es nennt, das endliche Verdienst der Kirche beim eucharistischen Opfer in Anschlag bringt, betont Cajetan den unendlichen Wert, der in der Opfergabe, d. i. Christus, liegt. Ausführlich hat er seine Ansicht in Quodlibet niedergelegt[3], ein kurzes Resümee giebt er im Kommentar zur theologischen Summe des hl. Thomas[4]. Zwei Dinge sind nach Cajetan beachtenswert. Das erste besteht darin, daß die Oblation nach ihrer Quantität zur Genugthuung für jegliche Sünde hinreicht, und zweitens ist diese Oblation satisfaktorisch für die Darbringenden oder für jene, für welche dargebracht wird, nach der Größe ihrer Andacht. Aus dem ersten folgert er, daß eine einzige Messe ex parte sui satisfaktorisch ist für die Strafen aller Sünden, sowohl der Lebenden als der Verstorbenen, weil sie unendlichen Wertes ist, da Christus geopfert wird. Aus dem zweiten schließt er, daß eine Messe ihre satisfaktorische Kraft nicht verliert für den ersten Darbringenden deshalb, weil sie für einen zweiten, dritten und vierten dargebracht wird, so wie die Größe der Andacht des einen nichts hinwegnimmt von der Größe der Andacht des andern. Unde arguendi sunt atque instruendi simul homines ignoranter petentes vel exigentes pro sua eleemosyna totam sibi missam dari aut suo defuncto[5], denn er wird nichts weniger haben, wenn tausend andere um dieselbe Messe für sich selbst und andere Verstorbene bitten, als wenn sie für ihn allein celebriert wird; vielmehr scheint aus einer solchen Indevotion des so Bittenden der Schaden zu entstehen, daß sie ihm weniger nützt. Cajetan macht keinen Unterschied zwischen den Darbringenden und jenen, für welche dargebracht wird. Beiden falle

---

[1] Ibid. [2] Trid. sess. 22, cap. 1. [3] q. 18.
[4] In III, 79, 5. [5] Ibid. a. 5.

eine durch ihre Zahl nicht beschränkte Frucht des Opfers zu. Wenigstens bezüglich der letzteren hat er die Praxis der Kirche nicht für sich.

Zwischen den beiden Extremen des Scotus und Cajetan wurden verschiedene Vermittlungsversuche gemacht. Einen Fortschritt im Sinne der späteren Auffassung fand ich bei Petrus Soto. Die Frage nach der Frucht des Opfers der Messe, sagt er in der Lektion über das eucharistische Opfer, sei verschieden beantwortet worden. Darin seien alle einig, daß die Opferfrucht nicht von unendlichem Werte sei, weil der Wert und die Acceptation des Opfers durch Gott von dem Verdienst des Darbringenden und nicht von der dargebrachten Sache abhänge[1]. Der Devotion des darbringenden Priesters, oder richtiger der Kirche, werde die Acceptation und der Wert des Opfers proportioniert, deshalb könne dieser nicht unendlich sein. Die Theorie des Scotus faßt er ebenso wie wir oben auf: ut vult Scotus ex opere operato et ut oblatio est, nihil valoris habet, hoc est ex re quae offertur, sed ex operantis et offerentis devotione quam vocamus opus operans. Cajetan meine, die Messe habe eine gewisse Acceptation bei Gott als Akt des Dankes und Lobes, keinem aber bringe sie eine spezielle Frucht ex opere operato, sondern aus der Andacht des Darbringenden oder derer, für welche dargebracht wird. Damit scheint Soto die Theorie des Cajetan anders zu beurteilen wie wir oben; doch es ist nicht so. Cajetan betont, sagten wir, den unendlichen Wert der Opfergabe, aber nur der Gabe in sich, nicht jedoch nimmt er eine von der der Kirche verschiedene Opferaktion der Opfergabe an, durch welche das Opfer einen unendlichen Wert erhielte, und so steht er schließlich doch wieder auf keinem andern Standpunkt als Scotus.

Weiter sei man darin einig, daß diese Devotion des Opfernden oder der Kirche als eine endliche Sache geteilt werde unter jene, welchen man am Opfer Anteil geben wolle. Er selbst sehe aber nicht ein[2], warum man diesem Opfer die Kraft und Gültigkeit ex opere operato wegnehme, statt ihm eine solche, und zwar eine sehr große zu belassen, allerdings nicht so groß, wie wir sie dem Leiden Christi zuerteilen. Die

[1] De sacrificio missae p. 68: quod valor et acceptatio sacrificii apud Deum ex merito offerentis, non ex re oblata pendeat. Huic igitur devotioni sacerdotis offerentis, vel quod verius dicitur, Ecclesiae acceptatio et valor sacrificii proportionatur.

[2] Non est cur huic sacrificio auferamus ex opere operato virtutem et valorem et quidem maximum, quamquam non tantum quantum ipsi passioni Christi tribuimus, effectum, inquam, satisfactionis et consecutionis gratiae atque conservationis hanc oblationem credimus habere ex se ipsa seclusa devotione sacerdotis offerentis. p. 68.

Wirksamkeit der Genugthuung, die Erlangung und Bewahrung der Gnade müsse diese Oblation aus sich selbst haben, ausschließlich der Devotion des darbringenden Priesters. Auch schlechte Priester opfern, und nach der Übereinstimmung der Lehrer werde durch ihre Schlechtigkeit der Oblation nichts entzogen. Diese Frucht ex opere operato, werde einer sagen, kommt aus der Devotion der Kirche. Nicht so sehr, entgegnet er[1], sondern auch in Wahrheit von Christus selbst, denn hier wird Christus nicht nur geopfert, sondern er selbst opfert durch seinen Diener sich selbst, er ist thätig in diesem Opfer als Haupt in seinem Gliede und als thätiges Prinzip im Instrumente, wie der Herr im Verwalter, daher wird Christus geopfert und opfert auch. Weil aber das durchaus nicht gleich ist, was Christus durch seine Glieder thut und verdient, mit dem, was er durch sich selbst thut, so hat diese Oblation geringeren Wert als jene des Kreuzes und ist daher nicht einfachhin unendlich, sondern endlichen Wertes.

Damit hat die Lehre des Scotus die nötige Korrektur erhalten. Man wäre vielleicht versucht, seine Ansicht auf das Konto seiner Opfertheorie zu schreiben; wir sehen hier an Petrus Soto, daß eine solche Annahme unrichtig wäre. Auch Soto steht mit Scotus auf demselben Standpunkt in der Opfertheorie, gleichwohl kommt er zu andern Schlüssen, wenn es gilt, die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Sicher sei es also, beendet Soto seine These, daß die Messe in gewisser Beziehung unendlichen Wert habe, d. h. hinreiche zur Tilgung aller Sünden und Erlangung jeglichen Gutes. Die Intention und Applikation des Opfernden nütze denen, für welche dargebracht werde, nach ihrer Disposition, weil der Celebrierende nur der Diener sei, die Intention Christi nur den Würdigen Nutzen bringen wolle. Auch damit hat er die Lehre des Scotus ergänzt. Der Wert der Messe sei deshalb rücksichtlich unser unendlich, wie er auch anderseits wieder endlich sei. Jeder empfange nach seiner Disposition und entziehe dem andern nichts, auch wenn unendlich viele dem Opfer beiwohnen. Der Priester handle bei der Applikation der Oblation so, daß er sie Gott empfehle, ihm aber die Bestimmung des Wertes überlasse[2]. Nützlicher sei es den

---

[1] Sed non tantum, verum etiam ex ipso Christo non enim tantum hic ille offertur, sed, ut supra diximus, ipse per suum quoque ministrum se ipsum offert, cum et praeceperit ita fieri et nunc operatur in illo tamquam caput in suo membro et agens principale in instrumento et dominus in procuratore. Itaque Christus ipse et offertur et offert. p. 68.

[2] Sacerdos oblationem applicans agit, ut eos Deo commendans ipsi valoris aestimationem relinquat. p. 69.

Gläubigen, der Messe mit Glauben und Andacht beizuwohnen als Sorge zu tragen, daß für sie öfters celebriert werde, obgleich das auch nützlich sei. Mit Cajetan neigt er zur Ansicht, daß durch eine Messe für viele appliziert werden könne, die Opfernden müßten aber darauf achthaben, daß sie nicht durch Ansammlung zeitlicher Güter für Geistiges der Habsucht verfallen. Wenn übrigens einige glauben: da die Messe allen nütze, warum werden die Messen dann vervielfältigt, so entgegnet er mit Thomas, die Wiederholung der Oblation des Opfers sei Gott von neuem angenehm, und was durch eine vorhergehende Messe nicht erlangt sei, werde durch diese leichter und voller erlangt. Das offenkundigste Beispiel dafür sieht er an den Verdiensten Christi. Wenn auch das geringste Werk Christi bei Gott hingereicht habe für das ganze Heil der Welt, so habe er dennoch so große Verdienste und so viele Arbeiten hinzugefügt, durch die nicht etwas Neues verdient würde, sondern durch welche mehr und mehr ebendasselbe ihm vom Vater gewährt werde. Wenn also Christus glaube, daß nach dem ersten Verdienst die andern nicht vergeblich seien, so dürfe auch der Christ, nachdem er erstmals geopfert habe, nicht aufhören, immer wieder zu opfern, besonders da keiner wegen ungenügender Disposition gewiß sei, ob das erste hingereicht habe.

Dominikus Soto unterscheidet in gleicher Weise beim Opfer das opus operans und das opus operatum, d. h. die Kraft der Hostie oder des Opfers, welches dargebracht wird. Entsprechend seiner Opfertheorie, nach welcher der Opferakt mit der Konsekration nicht abgeschlossen ist, wird die zweite Wirkung durch die Oblation, Konsekration und Sumtion erlangt, weil sich aus ihnen das Opfer zusammensetzt[1]. Die Darbringenden sind nach einem dreifachen Grade beteiligt. Zuerst kommt der Priester, welcher unmittelbar, d. h. durch sich selbst als öffentlicher Diener der Kirche das Sakrament konsekriert, darbringt und sumiert, Christi Person repräsentierend. Mittelbar, das ist durch den Priester, opfert das ganze christliche Volk. Partikular, aber immer noch gewissermaßen generell opfern alle, die einen speziellen Akt beim Opfer verrichten, wie die Anwesenden, die Diener des Altars u. s. w., ebenso

---

[1] Effectus autem quatenus est sacrificium, pari modo est duplex, ut quatenus est sacramentum, scil. virtute operis operantis, nempe devotionis et orationis sacrificantis et virtute operis (quod aiunt) operati, hoc est virtute hostiae et victimae quae offertur, sicut in sacramento virtute sacramenti, qnod suscipitur. Ille ergo secundus effectus obtinetur per oblationem, consecrationem et sumtionem, quoniam ex istis sacrificium integratur. In IV Sent. dist. 13, q. 2, a. 1.

jene, die dem Priester Alimente und Subsidien darreichen. Ganz speziell opfern jene, welche ein bestimmtes Almosen für diese Messe darreichen, damit für sie und die Ihrigen geopfert werde. Alle diese Opfernden erlangen in dreifacher Art den Wert und die Frucht des Opfers, nämlich per modum meriti, satisfactionis und impetrationis, und zwar per modum meriti sowohl de congruo wie de condigno. Sie verdienen de congruo durch diese heilige Oblation körperliches Wohl und zeitliche Güter, de condigno verdienen sie die Vermehrung der Gnade, nicht nur durch die Devotion und Gebete, sondern auch virtute operis, d. h. kraft der Hostie, welche sie darbringen. Die zweite Wirkung erlangen die Darbringenden per modum satisfactionis. Durch die Opfergabe selber leisten sie Genugthuung für die Strafe der Sünden, welche ihnen bezüglich der Schuld schon nachgelassen sind, und die Genugthuung geschieht nach sicherem Gesetze, wie beim Verdienst de condigno. Endlich erlangen sie andere Wirkungen per modum impetrationis et suffragii, nämlich den Verstorbenen Befreiung. Alle diese Wirkungen sind nach der Größe der Andacht der Opfernden mehr oder weniger reichlich. Mit Thomas[1] nimmt der Autor an, daß mehr nach der Größe der Andacht der Opfernden als nach der Größe der dargebrachten Sache zu schätzen sei. Und in gleicher Weise werden sie per modum meriti de congruo wie per modum suffragii den Verstorbenen Hilfe um so wirksamer erlangen, quo offerentes sanctius hostiam immolent et offerant[2]. Gleichfalls mit Thomas lehrt er, daß wenn auch die dargebrachten Gebete eines schlechten Priesters, insofern er Diener der Kirche sei, in der Messe fruchtbar seien, die Gebete des in Sünden opfernden Laien in keiner Weise Frucht brächten. Wie stellt sich der Autor zur Frage, ob eine für mehrere dargebrachte Messe den einzelnen gerade so nütze, wie wenn sie für einen dargebracht würde? Beim Opfer seien die Oblation der Opfergabe (victima) und die Gebete in Erwägung zu ziehen: die Oblation lasse sich wieder unterscheiden als die dargebrachte Sache, nämlich Leib und Blut Christi, welche von unendlichem Werte sei, und die Handlung der Darbringung, Konsekration und Sumtion, welche, da sie die Sache eines Menschen sei, nicht von unendlichem Werte sei; das Opfer besage nicht nur eine dargebrachte Sache, sondern auch eine Aktion des Opfernden[3]. Darum sei nicht ebenso über die Oblation Christi am Kreuze wie über die

[1] III, 79, 5. [2] In IV Sent. dist. 13, q. 2, a. 1.

[3] In ratione sacrificii considerantur et oblatio victimae et subinde preces. Atqui in oblatione considerantur et res ipsa oblata, nempe victima quae est corpus et sanguis, quae de se est infiniti valoris, et actio ipsa oblationis.

unsrige zu urteilen. In jener sei nicht bloß die dargebrachte Sache von unendlichem Werte, sondern auch die Opferhandlung Christi selbst, und so sei jenes Opfer einfachhin unendlich, unseres nicht so. Einen weiteren Unterschied machen die Doktoren: Christi Leiden sei unendlich nur hinsichtlich seiner Suffizienz, aber hinsichtlich seiner Wirksamkeit habe es nur eine in jedem Sakrament als Werkzeug des Leidens tarierte Wirkung. Wie darum dieses Sakrament als Sakrament einen bestimmten Grad von Gnade ex opere exhibito dem Empfänger erteile, so habe es als Opfer einen bestimmten Grad von Genugthuung in jeglichem Darbringenden ex opere operato. Weil eine endliche Sache unter mehrere verteilt werde, bekomme jeder einen kleineren Teil. Darum hat der Autor sich in der Schrift De iustitia et iure[1] einfachhin zur Ansicht des Duns Scotus bekannt[2].

Inzwischen hat Soto über das Thema nochmals nachgedacht und Erwägungen angestellt und glaubt nun einige Mäßigung beobachten zu sollen. Das Resultat seiner späteren Forschung hat er im Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden niedergelegt. Wenn nämlich die bisherige Meinung einfachhin richtig wäre, so würde daraus folgen, glaubt er mit Recht, daß den einzelnen weniger von der genugthuenden Wirkung des Opfers zukomme, und so wäre es geratener, einem Opfer beizuwohnen, an dem sich eine geringere Zahl von Klerikern und Volk beteiligen. Das wäre aber absurd. Er stellt zunächst, wie bereits erwähnt, den Unterschied zwischen Sakrament und Opfer dahin fest, daß ersteres in Reception bestehe, was sich auf eine Art von Leiden zurückführen lasse, letzteres in der Oblation, welche sich als eine Aktion auffassen lasse. Ex opere operato werde die Wirksamkeit des Sakramentes nicht vervielfältigt, wenn nicht das Sakrament vervielfältigt werde. Bei der Oblation ein und desselben Opfers werde aber dadurch, daß mehrere es darbringen, das Opfer nicht vervielfältigt, denn es sei nur eines, was der eine Priester und durch ihn alle darbringen. Nichtsdestoweniger wachse sein Wert, je mehrere es darbringen, nicht in den einzelnen, sondern in allen zugleich, weil ein jeder dieselbe Hostie opfert. In jedem einzelnen wachse das Opfer gemäß seiner Devotion, nicht zwar nach gleichem Verhältnis, so daß, wenn die Devotion des

---

consecrationis et sumtionis, quae quidem cum sit hominis, non est pretii infiniti, sacrificium enim non dicit solum rem oblatam, sed actionem offerentis. Ibid. a. 1.

[1] q. 2. a. 2.

[2] Ante Caietanum communi usu tenebatur opinio Scoti. In IV Sent. dist. 13, q. 2, a. 1.

einen doppelt sei zur Devotion des andern, auch die Genugthuung doppelt sei, weil da die geopferte Sache nicht verdoppelt werde, sondern dieselbe bleibe, auch die Frucht nicht verdoppelt werde. Die Zahl der Opfernden vermindere also nicht den Wert des Opfers in den einzelnen, denn ein jeder bringe die Hostie so dar, als ob kein anderer sie darbringe, und so wachse in allen zugleich der Wert des Opfers. Von denen, für welche geopfert werde, lassen sich einmal jene unterscheiden, für welche nach Anordnung der Kirche generell geopfert werde, wie der Papst, die Umstehenden, deren größere Zahl niemanden um die Frucht der Genugthuung und des Verdienstes bringe, ferner jene, für welche ganz speziell geopfert werde. Außer der generellen Applikation könne der Priester frei verfügen, ob er für diesen oder jenen opfern wolle. Cajetan urteilte über beide Applikationen in gleicher Weise. Während Soto nunmehr für den ersten Fall mit ihm stimmt, bleibt er für den zweiten Fall auf der Seite des Duns Scotus, weil nicht in der generellen Intention der Kirche für die letzteren das Opfer appliziert werde, sondern allein in der freien Intention des Priesters. Dieser Intention entspreche ein bestimmter Grad von Genugthuung und werde darum den einzelnen in um so geringerem Maße zu teil, je mehr sich darein teilen. In gleicher Weise sei die Wirksamkeit der Oblation und der Bitten, da er frei als Diener der Kirche applizieren könne, für einzelne Personen eine bestimmte, und wenn sie unter mehrere geteilt werde, empfange jeder von ihnen weniger, gerade wie wenn jeder von denen, die dem Opfer beiwohnen und in ihrer Art opfern, für einzelne andere opfere, wo er auch weniger Genugthuung für sich erlange, und wenn er alles anderen appliziere, für sich nichts erübrige.

So ist durch die beiden Soto die Kenntnis von der Wirkung und Frucht des Opfers in dankenswerter Weise gefördert und einer vertieften Auffassung Bahn gebrochen worden.









